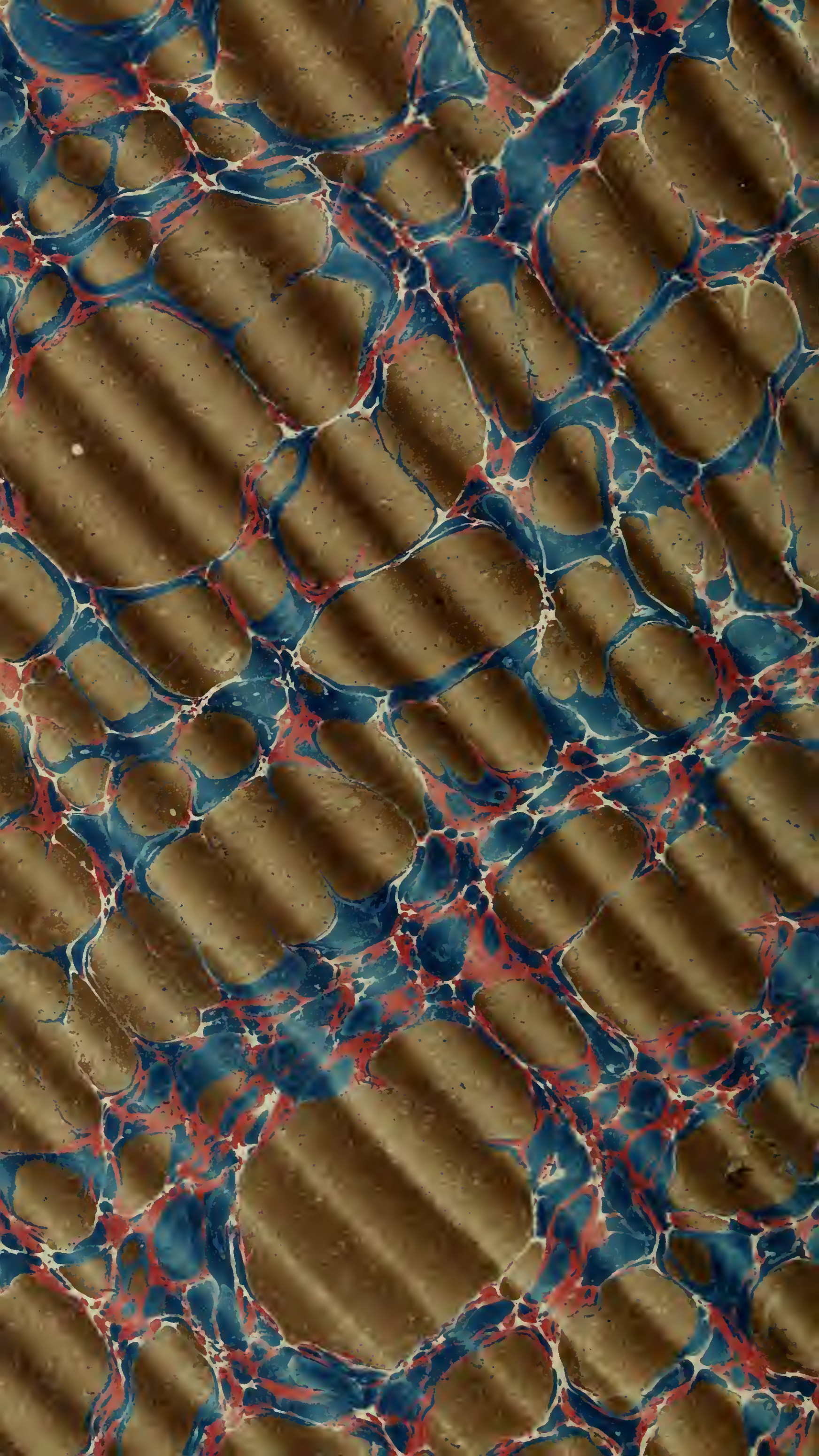
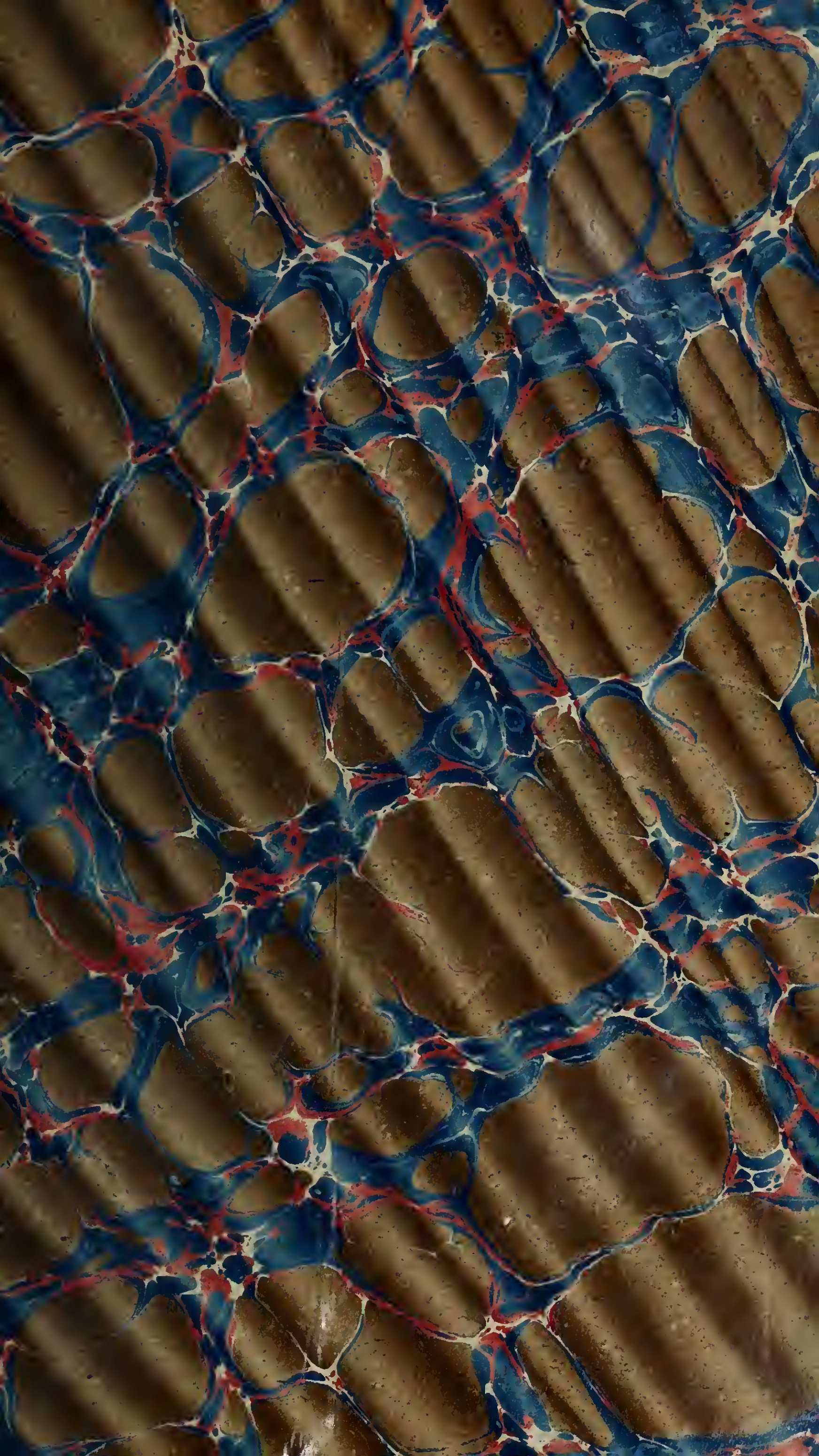




LE CHRISTIANISME ET SES ORIGINES

DEUXIÈME PARTIE — LE JUDAÏSME

OUVRAGES

DE

ERNEST HAVET

Le discours d'Isocrate sur lui-même, intitulé sur l'Antidosis, traduit en français pour la première fois par Auguste Cartelier, revu et publié avec le texte, avec introduction et des notes, par Ernest Havet. Imprimerie impériale, 1862. (Librairie Delagrave.)

Mémoire sur la date des écrits qui portent les noms de Bérose et de Manéthon, 1873. (Librairie Hachette.)

4245-78. Corbeil. — Typ. et stér. de Crété.

LE

CHRISTIANISME

ET

SES ORIGINES

PAR

ERNEST HAVET

TOME TROISIÈME



PARIS
CALMANN LÉVY, ÉDITEUR
ANCIENNE MAISON MICHEL LÉVY FRÈRES
RUE AUBER, 3, ET BOULEVARD DES ITALIENS, 15
A LA LIBRAIRIE NOUVELLE

1878

PRÉFACE

Mon premier soin doit être de rappeler que ces mots : *le Judaïsme*, placés en tête du volume, ne sont qu'un sous-titre, et que le titre principal est toujours : *le Christianisme et ses origines*. En d'autres termes, ce n'est pas le judaïsme en lui-même que j'étudie : je ne suis pas un hébraïsant, et il n'y a qu'un hébraïsant qui pût entreprendre une pareille tâche[1]. Je me propose seulement de rechercher la part qu'a eue le judaïsme à la formation du christianisme et la manière dont l'un est sorti de l'autre ; évolution qui s'est accomplie dans un milieu grec, au moyen de traductions grecques ou de livres originaux écrits en grec : c'est ainsi que le travail que j'ai entrepris m'a été possible. J'ai d'ailleurs eu constamment sous les yeux, dans la lecture de la Bible, les commentaires des hébraïsants.

Quand j'ai commencé dans ma jeunesse l'étude de

1. On nous dit que M. Renan doit aborder ce grand travail, après avoir achevé ses *Origines du Christianisme*. — Ses *Études d'histoire religieuse*, 1857, contiennent une soixantaine de pages sur l'*Histoire du peuple d'Israël*.

la Bible, ç'a été sur la traduction française de Samuel Cahen. Elle était la première et elle reste encore aujourd'hui la seule à côté de laquelle on trouve en regard le texte hébreu ; la seule aussi où ce grand monument du judaïsme soit commenté par un Juif. Ce sont deux avantages que celle même de M. Ed. Reuss ne lui enlève pas. Le grand travail de M. Reuss comprend à la fois l'Ancien et le Nouveau Testament[1]. Pour ne parler ici que de l'Ancien, il n'est pas encore entièrement traduit à l'heure où j'écris : je me trouve pourtant heureux d'avoir eu déjà ce secours à ma portée. Comme je ne louerais pas un pareil ouvrage avec assez d'autorité, je renverrai à l'éloge qu'a fait M. Renan, dans un *Rapport à la Société asiatique* (1877), d'une traduction qui présente, dit-il, « à peu près les derniers résultats de la critique et de l'exégèse ». Les introductions de M. Reuss, ainsi que ses notes, généralement courtes, mais très-pleines, m'ont tenu lieu des commentaires en allemand dont je ne pouvais profiter. Elles rassurent celui qui s'en sert contre la crainte de ne pas se trouver, comme on dit, au courant de la science, et l'avertissent sur tous les points importants[2].

Dans ma première partie, *l'Hellénisme*, je n'ai pas

1. Il paraît à la librairie Sandoz et Fischbacher.

2. « Un commentaire perpétuel, plein de judicieuse érudition, des introductions raisonnées, des résumés historiques font de ce grand livre un vrai *Bibelwerk* comme celui de Bunsen. Il fera sûrement époque dans l'histoire des études hébraïques parmi nous. » (Renan),

fait de la polémique, mais de l'histoire. Ou du moins l'histoire était toute ma polémique. Sans discuter ni combattre les doctrines, je m'attachais à montrer que la révolution qui a fait du monde hellénique le monde chrétien n'a rien de brusque, rien qui sente le miracle ou le mystère; que le christianisme était déjà en grande partie dans l'hellénisme et en est sorti naturellement. J'ajoutais cependant qu'il y a autre chose dans le christianisme que l'hellénisme, et d'abord le judaïsme, qui en est un élément considérable. C'est cet élément que j'ai à reconnaître aujourd'hui, et cette étude ne paraîtra pas d'abord devoir être très-intéressante; car personne ne conteste qu'il y ait du judaïsme dans le christianisme, puisque l'orthodoxie professe au contraire que les deux religions n'en font qu'une, et que la nouvelle n'est que le développement et l'achèvement de l'ancienne. Cependant ici encore l'orthodoxie est trop souvent en désaccord avec la critique historique, et cela de deux manières. Tantôt en effet, comme elle a rompu avec ce judaïsme dont elle est sortie, elle s'efforce de s'en distinguer, et de se montrer à la fois autre et supérieure. Elle parle comme parle le Discours sur la montagne : « Il a été dit aux anciens... Et moi, je vous dis... », et il s'en faut bien que ses prétentions soient toujours justes; on verra que le christianisme doit quelquefois plus au judaïsme qu'il ne l'avoue. Mais l'orthodoxie chrétienne pèche surtout contre la

critique en sens contraire ; je veux dire en méconnaissant les lois de l'histoire dans le développement du judaïsme lui-même. Séduite par la conception purement idéale d'une religion perpétuelle et immuable, elle suppose arbitrairement que tout ce qui se trouve dans le judaïsme au temps de Jésus s'y trouvait déjà au temps de Moyse : un dieu incorporel, la foi au Messie, la croyance à la résurrection ; elle s'imagine que depuis Moyse (ou ce qu'on appelle de ce nom) rien n'a changé. Et elle prétend reconnaître dans la Bible, non-seulement ce qui n'a été juif qu'après la Bible, mais même ce qui ne l'a jamais été, et que le christianisme a pris ailleurs, comme la Trinité ou l'Incarnation. Ce sont là de pures illusions, et l'histoire du judaïsme, comme toute histoire, n'est qu'une suite de transformations, qui tiennent à l'influence des événements sur les idées. Les idées elles-mêmes ne sont que des événements : les faits extérieurs agissent sur les faits de l'ordre moral, comme ceux-ci agissent à leur tour sur les autres. C'est l'étude de ces transformations de la foi juive, dont la dernière est l'avènement même du christianisme, qui fait l'objet de ce volume. C'en est le fond, et les questions accessoires que je puis rencontrer sur mon passage ne doivent jamais le faire oublier.

Parmi ces questions accessoires, la plus considérable est celle de la chronologie des livres de la Bible. Elle rentre même jusqu'à un certain point dans

la question générale; car, pour suivre le développement du judaïsme, il faut classer chronologiquement les livres de la Bible, au moins d'une manière relative. Par exemple il faudra admettre que les livres dits *mosaïques* sont les plus anciens; qu'après viennent les livres des *prophètes;* les *hagiographa* ensuite, et enfin les *apocrypha.* On aura ainsi quatre époques du judaïsme, ayant chacune son caractère religieux particulier. Mais cette conclusion restera acquise, quelle que soit la date à laquelle on place chacune de ces époques, pourvu qu'on n'en dérange pas la succession: la détermination précise de ces époques n'est donc, pour mon objet, qu'accessoire. Elle n'en est pas moins très-intéressante, et j'appelle l'attention des lecteurs sur les vues que cette étude m'a suggérées.

Elles ne sont d'ailleurs miennes qu'en partie, et je n'ai fait que pousser plus loin un travail critique commencé depuis longtemps. Supposer, par exemple, que la Pentateuque a été écrite du temps d'Esdras, et non du temps de Moyse, est une vieille idée, soutenue déjà dans le *Tractatus theologico-politicus* de Spinoza, 1670 (chapitre VIII, n° IV), et appuyée sur des traditions qui remontent jusqu'à l'antiquité. Spinoza étendait d'ailleurs sa proposition à tous les livres historiques [1].

1. Il semble qu'au temps même de Joseph, les Grecs contestassent aux Juifs l'antiquité de leur Loi, si on en juge par un passage de

Ces livres sont les seuls, à ce que je crois, dont l'authenticité ait été contestée si anciennement ; mais la science moderne s'est exercée sur d'autres livres de la manière la plus hardie. Ainsi, tandis que la tradition attribue les Psaumes à David, les critiques rationalistes s'accordent aujourd'hui à les faire descendre jusqu'aux temps des chefs Asmonées, à neuf siècles de David, et la Bible de M. Reuss donnera désormais en France toute autorité à cette doctrine. C'est à cette même époque, et non plus à celle de Cyrus, qu'on place généralement aujourd'hui le livre appelé du nom de Daniel. On a pu voir dans le tome V de M. Renan, au chapitre II, que le livre de *Judith* est regardé maintenant comme ayant été écrit pendant la guerre d'Hadrien contre les Juifs. Ce n'est donc nullement chose nouvelle que de prendre les plus grandes libertés à l'égard de la tradition.

Cependant il y a des parties de la Bible sur lesquelles cette liberté de la critique n'a rien entrepris, ou peu de chose. On a sans doute été obligé de reconnaître que plus d'un tiers du livre d'*Isaïe* ne saurait appartenir au temps où on place ce *prophète* (celui de l'invasion assyrienne), et ne peut avoir été écrit avant Cyrus; on a donc mis à part ces chapitres, qu'on a appelés *le Second Isaïe*. Il a bien fallu

son livre où il dit : « Nos coutumes sont belles..... et il y a longtemps qu'elles sont établies parmi nous, quoique tout le monde n'en juge pas ainsi (εἰ καὶ μή τισι δοκεῖ). *Antiq.* XVI, II, 4.

encore, même dans le *Premier Isaïe,* détacher certains chapitres, où on retrouvait célébrée la prise de Babylone. On a rectifié de même la tradition au sujet de quelques autres passages prophétiques, comme le XIXe chapitre d'*Isaïe.* Mais en général, pour ce qui regarde les *prophètes*, on s'en est tenu aux idées reçues. On a continué d'admettre que le *Premier Isaïe* était du temps de l'invasion assyrienne, c'est-à-dire du VIIIe siècle avant notre ère; de placer à la même date *Amos*, *Osée*, *Michée*, et *Joel* encore plus haut. On met toujours *Jérémie* et *Ézéchiel* au commencement du VIe siècle; *Aggée* et *Zacharie* à la fin. En un mot, la tradition, au sujet des *prophètes,* fait encore loi parmi les critiques, et M. Reuss l'accepte et la consacre dans sa Bible.

Pour moi, la lecture des *prophètes* m'a laissé des impressions toutes différentes. Il m'a paru que tout indiquait dans ces livres une époque beaucoup plus moderne que celle à laquelle on les rapporte. Je suis arrivé à croire que les noms d'Isaïe ou de Jérémie ne devraient pas imposer à la critique plus que ne lui impose le nom de David dans les Psaumes, et qu'au lieu de regarder les livres prophétiques comme inspirés par la destruction de Samarie, ou par celle de Jérusalem, on peut supposer avec plus de vraisemblance qu'ils sont nés de la lutte des Juifs contre les rois de Syrie au second siècle avant notre ère. Il y a même tels livres prophétiques, ceux que d'ail-

leurs tout le monde estime les plus récents, que je ne craindrais pas de faire descendre jusqu'au temps d'Hérode. Il m'a paru aussi que l'esprit dans lequel ont été composés les livres d'*Isaïe* et des *prophètes* du même âge est le même que l'on sent dans le *Deutéronome* (à la différence des quatre premiers livres du *Pentateuque*), et qu'ainsi le *Deutéronome* devra être également rapporté à l'époque hellénique de l'histoire des Juifs.

J'ajoute que si une fois on en vient à faire ces livres aussi modernes, on sera conduit par là à penser que ceux que la critique a déjà fait descendre jusqu'au temps des Asmonées sont encore placés trop haut, et on arrivera à regarder les Psaumes et *Daniel* comme appartenant à l'époque d'Hérode et des Romains.

Je propose à l'examen des hébraïsants ces idées, qui ne sauraient prévaloir que si elles trouvent appui parmi eux. Je ne me dissimule pas qu'autrement il est difficile qu'elles soient acceptées par le public [1].

Il faut reconnaître que pour celui qui ne recule pas

1. Mon chapitre des *Prophètes*, où je développe ces conjectures sur la date des livres prophétiques, a paru pour la première fois dans la *Revue politique et littéraire* des 30 septembre, 7 et 14 octobre 1876.

M. Maurice Vernes, dans un article de la *Revue critique* du 4 mai 1878, rabat beaucoup de l'antiquité attribuée à Joël, qu'il fait descendre jusqu'au quatrième et même jusqu'au troisième siècle avant notre ère, c'est-à-dire qu'il le place déjà cinq siècles plus bas que ne le fait la tradition.

devant ces conjectures, l'aspect général de la Bible est bien changé. On se sent loin des imaginations que Philon et Joseph ont transmises aux Pères de l'Église, et qu'on retrouve dans Balzac, dans Pascal et dans Bossuet.

« Lorsque les Grecs étaient encore des enfants, et que leur éloquence bégayait encore, la sagesse des Hébreux avait atteint la perfection; elle rendait des oracles à toute la terre [1]. »

« Le livre qui contient cette loi, la première de toutes, est lui-même le plus ancien livre du monde, ceux d'Homère, d'Hérode et des autres n'étant que six ou sept cents ans depuis [2]. »

« L'Écriture, c'est-à-dire sans contestation le plus ancien livre qui soit au monde [3]. »

Ajoutons cette définition, qu'on lit encore dans la sixième et avant-dernière édition du *Dictionnaire de l'Académie* (1835), au mot ORIGINAL :

« *Le texte original de la Bible*, le texte hébreu qui représente le manuscrit de Moïse (!) [4]. »

1. Balzac, *Relation à Ménandre,* troisième Défense. Il fait allusion au mot du prêtre de Saïs dans le *Timée* (p. 22) : « Vous autres Grecs, vous n'êtes que des enfants. »

2. Pascal, *Pensées*, XIV, 4, p. 297 du manuscrit autographe.

3. Bossuet, *Discours sur l'histoire universelle*, seconde partie, nº I, sixième alinéa (dans la première édition). Voir aussi nº XIII, second alinéa.

4. Dans la septième et dernière édition, qui vient de paraître (1878), la phrase a été changée. La disparition de cette naïveté est un des signes qui témoignent des progrès qu'a faits la critique depuis quarante ans.

On retombe de bien haut si, de ce manuscrit de Moyse, qui daterait d'environ 1600 ans avant notre ère, il faut franchir, pour arriver au véritable Pentateuque, un intervalle de douze siècles; ou si, dans les prétendues prophéties d'Isaïe, on doit reconnaître des écrits du second siècle avant notre ère. Mais tandis que les livres juifs paraissent peut-être par là moins vénérables, ils doivent, d'un autre côté, à leur date récente, d'exprimer un état de l'humanité plus avancé que celui dont témoignent les monuments des âges primitifs. Ils nous sont ainsi plus prochains et plus accessibles. Les Juifs ont de bonne heure agi sur ceux qui les entouraient; mais on n'agit pas sur les autres sans se rapprocher d'eux ni sans subir soi-même une influence. Il est à croire qu'ils se trouvèrent placés assez tôt dans le courant de la civilisation générale, et que leurs idées s'en ressentirent par une infiltration inaperçue. Il n'est pas douteux du moins qu'à l'époque des Asmonées, l'esprit juif ne fût en commerce avec l'esprit hellénique, dont il était enveloppé. C'est ce qui fit que Juifs et Hellènes eurent tant de facilité à s'entendre, et ce qui détermina le succès de la propagande juive dans le monde grec, avant-coureur de celui de la propagande chrétienne.

Cependant la Bible n'est pas la seule source, antérieure à l'époque chrétienne, où on puisse étudier le judaïsme : il faut y joindre les livres de Philon d'Alexandrie, et j'ai employé à l'étude de ces livres un

chapitre entier. Comme ils sont tout voisins du christianisme, et comme en même temps ils ne lui ont rien emprunté, ils fournissent à l'histoire de ses origines un document du plus grand prix, et s'ils étaient lus davantage en France, cette histoire y serait, je le crois, bien mieux connue. Malheureusement, les Œuvres de Philon ne sont, pour ainsi dire, pas encore traduites en français, puisqu'il n'en existe qu'une traduction du XVIe siècle, non complète, non réimprimée, qu'il faut aller chercher dans un volume peu accessible et peu attirant, et dont la langue n'est plus précisément notre langue [1].

Sans doute plusieurs de nos écrivains et de nos critiques ont parlé et très-bien parlé de Philon. Le chapitre de M. Franck dans sa *Kabbale*, sur les *Rapports de la Kabbale avec les doctrines de Philon*, suppose une étude complète de Philon lui-même. M. Vacherot, dans son *Histoire de l'école d'Alexandrie*, 1846, c'est-à-dire de la grande école philosophique du IIIe siècle, a résumé fortement l'esprit et la philosophie de Philon, en manière d'introduction à son sujet. M. J. Denis, dans son *Histoire des théories et des idées morales de l'antiquité*, 1856, dont j'ai dit ailleurs le mérite (et je ne l'ai peut-être pas encore

1. Dans un volume intitulé : *Philon d'Alexandrie, Écrits historiques*, etc., 1867 (librairie Didier), M. Ferdinand Delaunay a donné la traduction des deux livres *Contre Flaccus* et *Légation à Caius*. Il a traduit depuis, dans *Moines et Sibylles*, 1874, le petit écrit *sur la Vie contemplative*.

assez dit), a écrit sur Philon quinze pages, excellentes comme tout le livre. Enfin, M. Ferdinand Delaunay a joint à la traduction des deux écrits historiques de Philon une Introduction très-intéressante sur la situation du Juifs et du Judaïsme à cette époque. Mais, quelque fruit qu'on tire de ces travaux, ils ne sauraient familiariser les esprits avec les idées de Philon et de son temps autant que le ferait la lecture directe de ses ouvrages. Il est vrai que cette lecture ne sera jamais attrayante et facile : si elle avait dû l'être, il y a longtemps qu'ils seraient traduits. Ce sera toujours une tâche réservée aux lecteurs laborieux et patients; je souhaite d'autant plus qu'elle leur soit facilitée. Procurer au public français une traduction de Philon est une œuvre que devraient se proposer les académies, ou les autorités qui président à l'instruction publique, ou encore la communauté israélite. Je crois, en adressant aux uns et aux autres cet appel, remplir un devoir et rendre un service.

Quant au Talmud, voir ce que j'ai dit dans ce volume, à la page 378.

Dans la préface de mon *Hellénisme*, j'ai mentionné et apprécié quelques-uns des écrits antérieurs dont j'avais profité. Je me promettais alors de faire de même quand j'arriverais au Judaïsme, mais j'y renonce, effrayé du nombre et de l'importance des travaux dont j'aurais à parler et de la difficulté de les

juger. Je ne pourrais mentionner d'ailleurs que des livres français, et ce ne serait pas assez, car les études d'histoire religieuse relèvent surtout de la science allemande. Chez nous, la domination de l'Église a tué l'exégèse. Richard Simon avait essayé de la faire vivre, mais son effort a nécessairement avorté. Il est vrai que le génie de la France s'est amplement dédommagé par l'incomparable essor de la libre-pensée philosophique. Elle a eu Voltaire, celui qui a dit, et il avait le droit de le dire :

J'ai fait plus en mon temps que Luther et Calvin.

Elle a enfanté l'esprit qu'on appelle la révolution, et contre lequel l'Église lutte en vain. Mais dans ces grandes conquêtes de la raison, la part de la science n'a pas été tout ce qu'elle aurait pu être. On ne se souciait même pas assez de savoir ; et comme on dédaignait les traditions théologiques, on ne prenait pas la peine de les approfondir. Cependant rien n'est achevé, là où la science elle-même n'a pas achevé son œuvre, et, tant que l'étude n'a pas dissipé les obscurités qui enveloppent la tradition, ces obscurités mêmes lui sont une protection et une défense ; mais on ne peut faire pleinement la lumière qu'à l'aide de l'érudition et de la critique. Cette critique, la liberté du protestantisme germanique l'a donnée à l'Allemagne ; c'est de là qu'elle nous est venue, et ce sont d'abord les maîtres allemands qu'il faudrait citer. Mais je

n'ai pu étudier d'une manière directe que ceux de leurs livres qui ont été écrits en latin ou traduits en français. Je n'en ai pas moins indirectement profité des autres, en ce que les vérités qu'ils ont répandues ont passé dans les leçons et les ouvrages des critiques français.

Parmi les écrits composés sur le judaïsme, il y a lieu de considérer à part ceux qui l'ont été par des Israélites, et que cette circonstance rend particulièrement intéressants. On a toujours à profiter avec l'écrivain qui parle de ce qu'il connaît et de ce qu'il aime : mais chacun sait quelle est la vénération et l'amour de tous les Israélites pour Israël ; quel est leur juste orgueil du rôle que le judaïsme a rempli dans l'histoire morale et religieuse de l'humanité, et leur ambition même d'un avenir digne de ce passé et qui en soutienne la grandeur. Ces sentiments leur sont communs à tous ; ils entraînent quelque péril, dont tous ne savent pas se défendre. Ils comptent parmi eux des philosophes et des savants qui, dans leur pieuse fidélité à de grandes traditions, restent assez philosophes et assez savants pour qu'on puisse les prendre pour guides ; mais il faut se tenir en garde contre ce que j'appellerais les livres d'édification, et aussi contre les écrits polémiques. La polémique peut dominer même dans un ouvrage qui se présente comme livre d'histoire ; elle domine en effet dans les *Pharisiens* de M. Cohen. [1] C'est un ou-

1. *Les Pharisiens*, 2 vol. in-8, 1877, librairie Calmann Lévy.

vrage très-instructif, notamment par les citations talmudiques dont il est rempli, et d'une lecture très-intéressante ; mais l'auteur est trop évidemment dominé par la préoccupation de l'apologie. Il avait mieux gardé la mesure dans son livre des *Déicides* (1861), où il ne faisait guère que protester contre les injustices chrétiennes, et où il restait d'ailleurs constamment dans son sujet ; tandis que cette fois il passe sans cesse des Pharisiens au judaïsme lui-même, qu'il embrasse sous leur nom tout entier, et dont il ramène à tout propos la défense et la glorification. Cet ouvrage a paru quand le mien était achevé, et, si je l'avais connu plus tôt, j'en aurais profité davantage ; mais je pourrai le faire dans la suite de mon travail, quand j'arriverai au temps de Jésus.

Mes deux premiers volumes n'ont pas convaincu tous mes lecteurs. Je ne parle pas des orthodoxes, que je ne pouvais évidemment espérer d'amener à mes idées ; mais même parmi les esprits indépendants, j'ai rencontré des résistances. Comme ils ne trouvaient dans mon étude sur l'hellénisme que l'hellénisme, ils ont cru que je ne voulais pas voir dans le christianisme autre chose ; ou du moins que si j'y reconnaissais, comme je l'avais dit tout d'abord dans ma préface, un élément juif et un élément galiléen, je ne tenais pas assez de compte de ce que l'un et l'autre ont d'originalité et d'importance. Un assez grand nombre de cri-

tiques ont exprimé cette pensée, mais personne ne l'a développée avec plus de force que ne l'a fait Eugène Despois, dans un article de la *Revue politique et littéraire* du 25 janvier 1873. L'auteur était des plus bienveillants pour moi, mais il présentait à l'appui de sa thèse les considérations les mieux faites pour m'engager moi-même à me défier de l'entraînement de ma pensée. Il m'a fait beaucoup réfléchir ; mais, après réflexion, je crois pourtant devoir m'en tenir au point de vue où je m'étais placé d'abord [1].

Je crois que plusieurs des dogmes et des sentiments qu'on a regardés comme essentiellement chrétiens et étrangers à l'hellénisme, ou bien ne lui sont pas en effet aussi étrangers qu'on le pense ; ou bien, s'ils ne se trouvent pas dans les philosophes antiques, ne se

1. En 1874, M. Boissier a publié ses deux volumes intitulés : *La Religion romaine, d'Auguste aux Antonins* (librairie Hachette), et il a parlé de mon *Hellénisme* dans sa préface. Après quelques mots très-obligeants pour son ancien professeur, il ajoute : « Mais on verra que l'étude des faits m'a conduit à des conclusions différentes des siennes. » Je ne suis pas bien convaincu de cette différence. Ici et là, l'histoire établit également ces deux faits : 1° qu'il y a dans l'hellénisme beaucoup d'éléments qui ont préparé le christianisme et qui y sont entrés ; 2° que cependant le christianisme ne se compose pas seulement d'éléments helléniques, mais qu'il a fallu autre chose encore pour le produire. Il me semble que je m'accorde avec M. Boissier sur ces deux points. La différence est plutôt dans une certaine manière générale de penser ou de sentir à l'égard des choses religieuses ; mais ces sentiments ne sont plus précisément des conclusions. Quoi qu'il en soit, je regarde le succès de l'ouvrage de M. Boissier comme ayant beaucoup profité à la critique historique, puisqu'il a su la faire accepter même dans ce qu'on appelle le monde, c'est-à-dire dans un public assez mal disposé à l'accueillir.

trouveraient pas davantage dans les monuments primitifs du christianisme, et s'éloignent des anciens, non pas tant comme chrétiens que comme modernes.

Despois nous montre par exemple dans Bourdaloue des développements sévères sur la richesse, qui aboutissent à ce trait, que la richesse contient en soi le péché, tout riche étant nécessairement injuste de sa personne, ou héritier de l'injustice d'autrui, et il croit que ces idées viennent uniquement de la prédication galiléenne. Mais si on lit ces invectives contre les richesses, qui étaient un lieu commun de la philosophie hellénique, on y trouvera précisément les mêmes reproches. Ce cri de Fabianus : « O pauvreté ! que tu es un bien inconnu ! » est un élan de la sagesse hellénique [1].

Bien avant l'évangile où Jésus dit à un jeune Juif : « Va, vends tout ce que tu as, et donne-le aux pauvres, puis viens et suis-moi, » des philosophes avaient donné le même conseil à leurs disciples, et ils avaient été obéis [2].

Despois objecte que le philosophe qui embrassait ainsi la pauvreté prétendait y trouver le bonheur dans cette vie même, tandis que le chrétien disait : « Heureux les pauvres, parce que le royaume des cieux est à eux ! Heureux ceux qui ont faim, parce qu'ils seront rassasiés ! » (*Luc*, vi, 20.) Et il est vrai que le philo-

1. « O paupertas ! quam ignotum bonum es ! » Sénèque le père, *Controversiæ*, II, ix, 21, 25. Sénèque, *Lettre* 85, 22, etc.

2. Voir le présent volume, page 473.

sophe ne pouvait parler ainsi, puisqu'il n'attendait pas, comme le Galiléen, la fin prochaine de ce monde et l'avènement d'un monde nouveau. Mais je ne vois pas que cela constitue ce que Despois appelle une inspiration morale tout autre ; car on aboutissait toujours en pratique au mépris de la richesse et à l'amour de la pauvreté. Et, au contraire, il est clair que l'inspiration d'où est sortie cette croyance galiléenne, c'est précisément le sentiment moral exalté qui, dans le monde tel qu'il est, faisait voir à certaines âmes, dégoûtées du spectacle de la corruption et de l'injustice, la richesse comme un mal et la pauvreté comme un bien.

Despois relève encore ces paroles de Bourdaloue : « La morale de l'évangile nous apprend que plus un chrétien est riche, plus il doit être pénitent, c'est-à-dire plus il doit se retrancher des douceurs de la vie ; et que ces grandes maximes de renoncement, de dépouillement, de *crucifiement, si nécessaires au salut* (c'est Despois lui-même qui souligne), sont beaucoup plus pour le riche que pour le pauvre. » Il est clair que le crucifiement est un mot chrétien, et Bourdaloue pense ici aux passages des évangiles où Jésus dit : « Celui qui veut marcher derrière moi, qu'il se renonce, qu'il porte sa croix et qu'il me suive » (*Marc*, VIII, 34, etc.). Mais cela signifie simplement que le disciple du Christ doit être prêt à sacrifier sa vie, comme le Christ lui-même ; les versets suivants le

prouvent assez : il n'est nullement question ici de ces privations, de ces austérités, de ces actes pénibles, par lesquels le langage dévot dit qu'on se crucifie ou qu'on se *mortifie*, suivant une autre expression empruntée aussi au Nouveau Testament, mais détournée encore de son sens[1].

Cette morale ascétique vient réellement de Platon, non de l'évangile : il suffit de relire, pour s'en convaincre, les pages 64 à 84 du *Phédon*. Elles ne sont que le développement de ce thème, que la philosophie est un apprentissage que l'âme fait de la mort dans la vie même, en se détachant du corps par la renonciation volontaire à tous les désirs et à toutes les jouissances des sens. Je n'ai pas besoin de remonter ici aux origines orientales de l'ascétisme ; il suffit de montrer qu'il est pour le moins aussi hellénique que galiléen.

On se fait bien d'autres illusions sur les prétendues nouveautés chrétiennes. Voici des moines ; voici des couvents ; on s'écrie que l'antiquité n'a rien connu de tel : mais il n'y a dans le Nouveau Testament ni couvents ni moines. D'où viennent-ils donc ? Si on con-

1. Dans les *Lettres* de Paul, les termes de crucifier et de mortifier ont un sens particulier tout mystique, et très-différent de celui que le style dévot exprime par ces mots de mortifications et de croix. C'est l'idée que nous devons tuer en nous ce que Paul appelle le vieil homme, ainsi que le Christ a été tué sur sa croix : et cela se fait simplement par la renonciation au passé de l'humanité, et non par la recherche ascétique des privations et des souffrances.

sidère principalement dans les couvents le silence et la claustration, ils paraissent venir de l'Égypte. Si on est frappé surtout du zèle du moine, actif, remuant, militant, agissant d'autant plus sur le monde qu'il s'est isolé du monde, n'ayant ni bien ni jouissance, « vivant sans famille, pour être le père de toutes les familles, » et travailler au salut de tous; le Cynique en réunit tous les traits et il en a fourni le modèle[1].

Combien de chapitres, dans l'*Imitation de Jésus-Christ*, où l'auteur travaille également sur les textes des évangiles et sur ceux des philosophes, plus encore quelquefois sur ceux-ci que sur ceux-là !

Je passe à un autre ordre d'idées. On a prétendu souvent qu'une certaine piété tendre, passionnée, amoureuse, avait dû rester inconnue aux religions des anciens, dont les dieux, dit-on, toujours heureux et toujours indifférents, ne pouvaient obtenir des hommes qu'un froid respect. Il y a là encore plus d'une méprise. Il suffit d'entrevoir les démonstrations des cultes de Déméter, de Dionysos et d'Adonis, pour comprendre de quels mouvements les douleurs ou la mort de ces dieux remplissaient les âmes, et pour entendre les cris et les lamentations. Qu'on relise aussi ce que Cicéron nous raconte de ce qu'il a vu à Enna, quand il parcourait la Sicile pour préparer l'accusation de Verrès, ce terrible amateur de statues, qui les volait

1. L'*Hellénisme*, tome II, p. 32. *Entretiens d'Épictète*, III, 22.

de tous côtés. Les prêtresses d'Enna vinrent au-devant de lui en procession solennelle pour protester contre l'enlèvement de leur déesse : « Tout un peuple suivait, avec des pleurs et des gémissements tels qu'on aurait cru la ville plongée dans le deuil d'une de ces morts qui produisent une consternation universelle. » Que veut-on de plus en fait d'émotions et de transports[1]?

On insiste : Mais la Passion! mais le Jardin des Oliviers et le Calvaire! Que mettre à côté de Jésus délaissé, trahi, abîmé dans l'humiliation et la tristesse, couvert d'insultes, de crachats, de coups et de plaies, cloué enfin sur une croix, et, là, criant à son père : « Pourquoi m'as-tu abandonné? » ou bien laissant tomber la sainte et douce prière : « Pardonne-leur, car ils ne savent ce qu'ils font? » Ce n'est plus une simple aventure tragique, comme celles des personnages divins dont je parlais tout à l'heure; c'est le Fils de Dieu qui meurt pour nous sauver, pour expier nos péchés; qui souffre non-seulement pour nous, mais aussi par nous, et, en le faisant souffrir, nous ne lassons pas sa tendresse. C'est là sans doute, pour l'éloquence pathétique, un thème tout à fait à part. En prêchant la Passion, Bossuet s'écrie : « Laissons attendrir nos cœurs à cet objet de pitié; ne sortons pas les yeux secs de ce grand spectacle du Calvaire. Il n'y a point de cœur assez dur pour voir couler le sang humain

1. *Tanti fletus gemitusque fiebant ut acerbissimus tota urbe luctus versari videretur. Verr.* IV, 50.

sans en être ému ; mais le sang de Jésus-Christ porte dans les cœurs une grâce de componction, une émotion de pénitence. Ceux qui demeurèrent auprès de sa croix et qui lui virent rendre les derniers soupirs s'en retournèrent, dit saint Luc, frappant leur poitrine... Ne soyons pas plus durs que les Juifs ; faisons retentir le Calvaire de nos cris et de nos sanglots ; pleurons amèrement nos péchés ; irritons-nous saintement contre nous-mêmes[1]. » Et tandis qu'il prêchait ainsi du haut de la chaire devant la cour assemblée, Pascal écrivait sur le même thème, dans le silence de sa solitude, des paroles extraordinaires, qu'on a retrouvées il y a trente ans : « Console-toi (c'est Jésus qui lui parle) ; tu ne me chercherais pas, si tu ne m'avais trouvé. Je pensais à toi dans mon agonie ; j'ai versé telles gouttes de sang pour toi... Veux-tu qu'il me coûte toujours du sang de mon humanité : sans que tu donnes des larmes ?.. Les médecins ne te guériront pas, car tu mourras à la fin ; mais c'est moi qui guéris, et qui rends le corps immortel. » Mais à ce discours du Sauveur, son cœur s'échappe : « Seigneur, je vous donne tout. » Et Jésus reprend encore : « Je t'aime plus ardemment que tu n'as aimé tes souillures[2]. » Certes, voilà des choses purement chré-

1. *Sermon sur la Passion*, édition Gandar, 1867, p. 511.

2. *Le mystère de Jésus*, dans les *Pensées de Pascal*, édition de 1866, t. II, p. 206. C'est M. Feugère qui a publié le premier ce précieux morceau.

tiennes, absolument originales, et on a le droit de dire qu'il ne se trouve rien de pareil dans l'antiquité profane. Mais ce qu'il faut ajouter, et ce qui surprendra bien des chrétiens, c'est qu'il ne se trouve non plus rien de pareil dans le christianisme lui-même pendant des siècles. En mettant à part le génie d'un Pascal et son imagination maladive, ces effusions, dans leur fond même, étaient étrangères aux anciens chrétiens : ils ne se livraient pas à ces sentiments ; ils ignoraient la plupart de ces idées. Les Pères ne s'intéressaient pas en général à l'humanité de Jésus-Christ. On n'appuyait pas volontiers sur son supplice, regardé comme ignominieux par les Gentils ; on ne le figurait pas aux yeux ; on ne fabriquait pas de crucifix ; Minucius Felix écrivait même en propres termes : « Nous n'avons pas le culte de la croix » (*Octav*. 29). Il semble que les Pères ne veuillent considérer dans le Christ que le Verbe et le Fils de Dieu. Léon va jusqu'à dire dans ses sermons qu'il ne faut pas s'attrister ni pleurer à l'occasion de la Passion (Sermons 58 et 59). Et Ambroise avait déjà dit que Marie elle-même, au pied de la croix, ne pleurait pas, donnant ainsi un démenti par avance à la prose fameuse :

Stabat mater dolorosa
Juxta crucem lacrymosa [1].

1. *De obitu Valentiniani*, 39. Cf. *De Instit. virg.*, I, 49.

Ces larmes appartiennent au christianisme du moyen âge.

Ainsi la dévotion pieuse à Jésus souffrant et mourant est chrétienne sans doute, mais elle ne peut être comptée parmi les traits où se marque une opposition essentielle entre le christianisme et l'hellénisme, puisqu'au temps où l'hellénisme et le christianisme étaient en face l'un de l'autre, celui-ci ne la connaissait pas; de sorte que plus on étudie, plus on reconnaît qu'il n'y a nulle part de contradiction tranchée ni de passage brusque et soudain; que tout est l'œuvre du temps et porte la marque du temps, et qu'il faut effacer partout dans l'histoire les coups du ciel et les miracles. C'est la conclusion où une vraie critique revient toujours.

Les critiques citent d'ordinaire les livres bibliques d'après la distribution qu'en font les Juifs, distribution suivie en général dans les Bibles protestantes, mais non dans la Vulgate romaine. De là la nécessité de quelques avertissements.

Je cite dans ce volume, sous le titre de *Samuel* I et II, les livres I et II des *Rois* de la Vulgate romaine, et sous le titre de *Rois* I et II, les III et IV des *Rois* de la Vulgate.

J'appelle *Chroniques* les deux livres que la Vulgate romaine appelle *Paralipomènes*.

Je dis *Esdras* tout court, au lieu de Premier livre d'Esdras, *Néhémie* au lieu de Second livre d'Esdras.

J'appelle *Additions à Esther*, ou *à Daniel* des morceaux que la Vulgate romaine confond avec la partie authentique de ces livres, mais qui n'existent pas en hébreu.

Je désigne par ce titre : *La Sagesse de Jésus, fils de Sirach* (en abrégé *le Fils de Sirach*, ou même *Sirach*), le livre grec que la Vulgate romaine appelle *Ecclesiasticus*. Ne pas le confondre avec le livre hébreu appelé en grec et en latin *Ecclesiastes* (l'Ecclésiaste).

Les chiffres des Psaumes, dans mes citations, diffèrent de ceux de la Vulgate romaine d'une ou deux unités.

Les chiffres des versets, dans les livres dont l'original est en grec, sont ceux du grec et non ceux de la Vulgate. Voir l'avis particulier, p. 334, note 2.

Il aurait été facile de donner l'orthographe exacte des noms hébreux ; je n'avais qu'à les prendre dans la Bible de M. Reuss. Mais on n'obtient cette exactitude que par l'emploi d'une espèce d'alphabet particulier, où certaines lettres portent des points ou des accents. Il m'a paru que ce purisme, qui gêne le plus grand nombre des lecteurs, ne seyait pas à un écrivain qui lui-même ne sait pas l'hébreu. J'ai donc

laissé à ces noms la forme sous laquelle on est habitué à les voir en français, forme qui est, en général, celle de la Vulgate [1].

1. Cependant, d'après la Vulgate, on aurait dû dire Noach, et non pas Noé.

La forme *Moïse* ne diffère de celle de la Vulgate que par l'*i*. J'ai cru qu'on ne serait pas gêné de voir rétablir l'*y*.

LE JUDAÏSME

LE

CHRISTIANISME

ET SES ORIGINES

DEUXIÈME PARTIE

LE JUDAÏSME

CHAPITRE PREMIER

ISRAEL AVANT LA LOI.

La propagande chrétienne a été précédée de plusieurs siècles par une propagande juive ; c'est celle-ci qui a rendu l'autre possible et qui en a préparé le succès. On ne peut dire précisément à quel moment les Juifs ont commencé à se mêler aux races grecques ; mais c'est seulement après qu'à Alexandrie, où ils étaient établis, ils eurent traduit en grec leurs Écritures, qu'ils commencèrent véritablement à exercer sur les esprits du monde hellénique cette action puissante qui devait aboutir à l'avénement du Christianisme.

Qu'était-ce à l'origine que ces Juifs, ou plutôt ces Israélites, car c'est leur nom primitif? Ils prétendent

être sortis d'une famille de nomades, qui de la Chaldée était venue s'établir dans la Palestine, d'où elle avait émigré en Égypte. Mais, quoi qu'il en soit de cette famille, le peuple lui-même ne paraît pour la première fois qu'en Égypte, où on peut croire qu'il était venu directement de Chaldée : il y vit longtemps sous la domination des Égyptiens, jusqu'à ce qu'il se révolte et qu'il échappe à la servitude en se transportant dans le prétendu pays de ses pères, la Palestine, dont il devient maître. Ce peuple n'est pas le seul, à beaucoup près, qui doive son origine à des fugitifs et à des proscrits ; mais ce qu'il a de particulier, c'est qu'il est retombé, après un certain temps, dans une condition semblable à celle par laquelle il avait commencé, et que la portion de son existence vraiment éclairée par l'histoire s'est passée tout entière dans la sujétion et l'oppression. Menacés de bonne heure, à l'époque même de leur prospérité et de leur indépendance, par les grands empires qui les entourent, les Israélites se débattent longtemps contre la conquête et succombent enfin ; ils ne font plus alors que passer d'une domination à une autre, des Assyriens ou des Babyloniens aux Perses, des Perses aux Macédoniens d'Égypte ou de Syrie, des Macédoniens aux Romains ; mais ils résistent tour à tour à tous leurs maîtres et finissent par être détruits au lieu d'être subjugués. L'antique récit de leur captivité en Égypte est donc en quelque sorte le symbole de toute leur histoire. Quand ils ne se dérobent plus à la servitude par un exode, ils trouvent d'autres défenses.

non moins sûres que la mer Rouge ou le désert ; ils s'enveloppent de leur foi comme d'un retranchement où la domination ne pénètre pas ; ils vivent à part de leurs maîtres, et, seuls parmi toutes les races conquises, ils demeurent fermés et inaccessibles à la religion des vainqueurs.

Mais, en même temps que la nation d'Israël opposait à tout ce qu'on entreprenait sur elle une résistance invincible, elle ne se retranchait pas néanmoins dans un isolement qui l'eût empêchée elle-même d'entreprendre. Sans se laisser entamer, elle réussissait à entamer, au contraire, les populations de toute origine par une action sourde et incessante, s'aidant tour à tour de leurs intérêts commerciaux, ou politiques, ou moraux. Elle ne cédait jamais rien et elle gagnait tous les jours quelque chose : ce sont ces deux caractères essentiels et dictincts qui ont fait le succès de la propagande d'Israël. Il serait intéressant de rechercher quelles circonstances historiques ont favorisé, dès les anciens temps, le développement de ces instincts, sans doute naturels à la race ; mais nous ne remontons pas bien haut dans leur histoire. On ne connaît vraiment un peuple qu'à partir du temps d'où date sa littérature, et la littérature des Hébreux, la Bible, qui a passé longtemps pour si prodigieusement antique, ne l'est pas beaucoup en réalité.

Cependant cette littérature, quelle qu'en soit la date, contient toute la suite de leurs annales, et ces annales prétendent remonter jusqu'au commence-

ment du monde, et jusqu'à la naissance d'un premier homme, qu'elles appellent simplement l'Homme : c'est ce que veut dire Adam en hébreu. D'Adam elles nous conduisent à Abraham, qui vit en Chaldée, d'où il vient, dit-on, en passant l'Euphrate, s'établir en Palestine. Il reçoit la promesse divine que cette terre sera un jour la possession d'un peuple qui doit sortir de lui.

Jacob, petit-fils d'Abraham, chassé de la Palestine par la famine, s'établit en Égypte. C'est là qu'il nait de lui tout un peuple, qui, après un long temps d'oppression, est tiré d'Égypte par Moyse, et conduit dans la Palestine par le désert.

On n'a pas retrouvé jusqu'ici la trace de ces événements, insignifiants pour les Égyptiens, dans les monuments antiques de l'Égypte. Il est vrai que, dans des fragments d'une histoire grecque de l'Égypte, citée par Joseph sous le nom du prêtre égyptien Manéthon, il est parlé d'un peuple étranger, les Hycsos ou Pasteurs [1], qui avaient jadis conquis l'Égypte, maltraité ses habitants et insulté ses dieux, et qui, au bout de cinq cents ans, ayant été enfin chassés d'Égypte, s'étaient établis en Judée et y avaient fondé Jérusalem. Il était dit aussi dans cette histoire que plus tard un roi Aménophis, invité par les dieux à purger son royaume des lépreux et des hommes souillés par d'autres maladies impures, avait fait ramasser ces hommes et les avait fait jeter dans des carrières, puis les avait laissés s'é-

1. Pour l'explication du mot *Hycsos*, qui contient plutôt l'idée de brigands que celle de pasteurs, voir Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, 1875, p. 171.

tablir dans une ville des Hycsos, Avaris, que ceux-ci avaient abandonnée; que cette population se révolta sous un chef nommé Osarsiph, qui depuis changea son nom contre celui de Moyse; qu'ils reçurent dans Avaris des Hycsos rappelés de Jérusalem; que, avec eux, ils firent en Égypte toutes les horreurs imaginables, et insultèrent brutalement à la religion des Égyptiens. Le fameux papyrus Harris, récemment retrouvé, parle en effet de ce peuple impur et impie qui fut quelque temps maître de l'Égypte; mais il n'est question dans le papyrus ni de Jérusalem, bien entendu, ni de Moyse; et il est à croire que c'est seulement dans des temps modernes, et après l'établissement d'Onias en Égypte, que des Égyptiens ennemis des Juifs s'avisèrent d'identifier ceux-ci avec le peuple odieux et sacrilége, sous qui l'antique Égypte et sa religion avaient tant souffert [1].

Les hommes que Moyse avait conduits dans la Palestine la conquirent sur les peuples qui l'habitaient, et qui appelèrent ces émigrés les Hébreux, c'est-à-dire ceux de l'autre rive (de l'Euphrate) [2]. Eux-mêmes

1. Sur ce passage du papyrus Harris, voir les *Transactions of the Society of biblical archæology*, t. I, 1872, p. 355. — Voir aussi Joseph, *Contre Apion*, I, 14 et 26, et mon *Mémoire sur la date des écrits qui portent les noms de Bérose et de Manéthon*, 1873 (librairie Hachette). J'aurais pu mettre pour épigraphe à ce Mémoire quelques lignes de M. Renan : « Certes la critique a tout droit de suspecter les compositions de l'école alexandrine qui, sous le nom de Bérose, de Manéthon, de Sanchoniathon, prétendent nous représenter de vieilles littératures disparues pour jamais. » *Histoire des langues sémitiques*, 1re édit. 1855, p. 231.

2. *La Genèse* applique ce mot pour la première fois à Abraham émigrant de la Chaldée (XIII, 14).

s'appelaient du nom d'Israël, qui signifie soldat d'un dieu : c'était, d'après la tradition, le nom que la voix de ce dieu avait donné à Jacob lui-même.

La tradition veut encore que ce soit Moyse qui ait donné aux Israélites ce qu'ils appellent leur Loi, l'ayant lui-même reçue de son dieu ; mais on verra que cela ne peut être admis et qu'il y a en réalité bien des siècles entre le temps où l'on place Moyse et celui où furent écrits les livres de la Loi.

Il ne paraît même pas que les Israélites établis en Palestine aient constitué de longtemps ce qu'on peut appeler une nation. Les *suffètes* ou juges qui figurent seuls pendant des siècles dans leurs annales appartiennent tantôt à une tribu, tantôt à une autre, et paraissent comme au hasard en tel ou tel endroit, sans aucune loi de succession et sans aucun siége de gouvernement, laissant même entre eux des intervalles tout à fait vides : il y a une femme parmi eux. Ce sont des chefs qui s'élèvent là où les Hébreux sont attaqués par leurs voisins, et qui, si leurs armes sont heureuses, réunissent alors naturellement autour d'eux des hommes de tout le pays. Il s'établit enfin une royauté, qui se fonde dans les montagnes du sud de la terre israélite, parmi les tribus de Benjamin et de Juda ; Saül est de la première et David de la seconde. David assied cette royauté dans la ville de Jérusalem, qu'il enlève au peuple des Jébuséens. Son fils Salomon y règne après lui : le nom de Salomon représentait pour les Israélites l'idéal même de la royauté, d'une royauté entourée de toute espèce de

grandeur et d'éclat. Mais on raconte que, aussitôt après sa mort, la nation israélite se sépara en deux royaumes : celui du nord, le plus étendu, comprenant à lui seul dix tribus sur douze, garde le nom de royaume d'Israël. On l'appelle aussi du nom d'Éphraïm, la plus grande et la plus puissante des dix tribus, ou de celui de la ville de Samarie, qui en devint la capitale. L'autre royaume, appelé du nom de Juda et borné à cette tribu et à celle de Benjamin, resta, dit-on, celui des descendants de Salomon, et eut son siége à Jérusalem.

Rien de plus troublé que l'existence du royaume du nord ; au dehors et au dedans des révolutions incessantes frappent les rois et les dynasties. Après s'être défendue avec peine contre les Syriens, Samarie fut perdue du jour où elle eut affaire aux rois d'Assyrie. Elle fut détruite enfin dans les premières années du VIIIe siècle avant notre ère, et la population en fut transportée dans le pays des Assyriens.

Le royaume du sud resta fidèle à une race royale qui se vantait de sortir de Salomon et de David. Souvent menacé par ses voisins, il fut mis en très-grand danger par la même invasion assyrienne qui termina l'existence de Samarie. Il y échappa pourtant et subsista encore plus d'un siècle. Durant ce temps même, il semble que Juda grandit par le malheur de ses frères, et que le lien assez lâche de la conquête assyrienne laissa les villes de Samarie se rattacher à l'autorité des rois de Jérusalem. La tribu de Juda conduisit désormais toutes les autres, et

c'est à partir de là que le nom de Iehoudim, qui désignait les hommes de cette tribu, commença à figurer dans l'histoire [1].

Cependant les Chaldéens, qui avaient succédé à la puissance des Assyriens, envahirent à leur tour la Judée. Jérusalem périt elle-même à l'entrée du vi[e] siècle, et les enfants de Juda allèrent vivre esclaves à Babylone. Mais un événement extraordinaire, la chute soudaine de l'empire de Babylone, vint mettre fin à cet exil, et les ramena dans le pays de leurs pères.

Ce sont les hommes de Juda qui reprirent ainsi possession de la Palestine, n'ayant pas cessé de former dans l'exil même un corps de peuple. Les dix tribus dont était composé le royaume du nord, déjà détruit depuis près de deux cents ans, ne se reconstituèrent pas. Ceux de Juda eux-mêmes ne revinrent pas tous, et il resta ainsi, répandus de côté et d'autre, un grand nombre de fils d'Israël, qui finirent par s'appeler tous, ainsi que tous ceux qui peuplaient la Palestine, du nom des Judéens ou Juifs, les seuls qui étaient en vue. Ces communautés juives se développèrent d'ailleurs avec le temps de telle sorte, qu'il

1. Iehoudim se trouve pour la première fois dans le second livre des *Rois* pour désigner ceux de Juda, au moment où vient d'être racontée l'invasion du royaume de Samarie par les Assyriens (xvi, 7). Ce nom n'est employé nulle part dans la Bible au sens général d'Israélites, si ce n'est dans le livre très-récent d'*Esther*, ou dans des livres grecs plus récents encore.

Iehoudim a donné Ἰουδαῖοι et *Judaei*. *Juif* est une transformation, ou plutôt une altération de *judaeum*; les linguistes ne s'en rendent pas bien compte. *Juif* semble supposer la forme *judivum*.

se trouva que la plus grande partie des Juifs étaient établis hors de la Judée. C'est cet état des Juifs, disséminés par toute la terre depuis la transmigration à Babylone, qui finit par s'appeler d'un seul mot, la Dispersion [1].

Cyrus permit aux Juifs de relever Jérusalem et de rétablir leur existence nationale. Ils vécurent dès lors sous l'obéissance de l'étranger, mais dominés plutôt qu'asservis, et ne se laissant pas prendre tout entiers. Cette espèce d'indépendance, que la Perse n'inquiéta pas, que la royauté macédonienne de Syrie menaça et troubla longtemps, mais qu'elle fut forcée de respecter, ils la maintinrent, dans une certaine mesure sous les Romains mêmes, et restèrent au milieu de leur empire les plus libres des sujets. On ne put leur arracher cette liberté que bien tard, et Rome eut à faire pour cela un effort extraordinaire.

C'est leur religion qui leur a fait cette situation à part, et qui est l'âme de leur histoire ; mais, pour étudier cette religion, à quels monuments pouvons-nous nous adresser ? Les plus anciens livres que nous ayons sont ceux qu'on a attribués à Moyse, et qui renferment ce qu'on appelle sa Loi : on verra que ces livres sont probablement postérieurs de plus de dix siècles à l'époque où on place ce personnage. Mais, dans leur partie historique, ces livres, ainsi que d'autres plus récents encore, qui portent les noms de Josué, des Juges, de Samuel et des Rois, se composent de récits

1. II *Mach.*, I, 27. — *Jacques*, I, 1. — I *Pierre*, I, 1.

qui remontent plus haut, en ce sens qu'ils ont été faits évidemment d'après des monuments plus anciens, aujourd'hui perdus. On reconnaît même que souvent les textes antiques ont été simplement transcrits dans ces livres plus modernes, de sorte qu'ils nous conservent encore vivant le témoignage d'un passé lointain auquel nous n'atteignons pas directement : c'est ainsi qu'on est arrivé à reconnaître que la religion attribuée à Moyse est, en réalité, bien plus récente, et qu'elle n'existait pas encore, je ne dis pas seulement à l'époque de Moyse, mais même à celle des Rois. La religion de ces anciens temps, que j'appellerai l'israélisme, diffère essentiellement du judaïsme, et doit être d'abord étudiée à part.

Voici les principales différences entre la religion d'avant la Loi et la religion d'après la Loi. Premièrement la Loi ne permet aux fils d'Israël d'adorer qu'un dieu, qu'elle appelle leur dieu, et dont le nom est Iehova. Secondement, la Loi défend qu'on adore aucune image ou idole[1]. Troisièmement, la Loi défend de sacrifier nulle part ailleurs que dans le sanctuaire unique qu'elle ordonne d'élever à Iehova.

Or il est certain que, jusqu'à la chute des deux royaumes, Israël adorait librement, à côté de Iehova, beaucoup d'autres dieux. Il est certain aussi qu'Israël a longtemps adoré son dieu sous la figure d'un taureau. Il est certain enfin qu'Israël sacrifiait en toutes sortes d'endroits, sur des hauteurs plantées d'arbres : c'est ce que l'Écriture appelle les Hauts Lieux.

1. Idole n'est que le mot grec qui veut dire image.

Maintenant ai-je besoin d'ajouter que ni avant ni après la Loi Israël n'a jamais été ce qu'on appelle monothéiste ? Le monothéisme est une idée philosophique, qui n'est devenue une croyance religieuse qu'à l'époque où la philosophie est entrée dans la religion, c'est-à-dire à l'époque chrétienne. Aucune religion de l'antiquité n'a été monothéiste.

Non-seulement les anciens Israélites adoraient d'autres dieux que Iehova (c'est ce qui va être établi tout à l'heure) ; mais il paraît qu'ils n'ont pas toujours connu Iehova, et qu'ils n'ont pas toujours eu un dieu particulier. Ils reconnaissaient d'une manière générale les dieux, *Élohim*.

Il est vrai que, dans la Bible, ce nom d'*Élohim*, quoique pluriel par nature, ne s'emploie qu'au singulier ; l'adjectif ou le verbe qui y est joint reste au singulier, de manière qu'*Élohim* ne désigne qu'un seul dieu, celui que les Juifs adoraient au temps de la Bible. Il en est de même des mots *Adonaï* (les seigneurs), *Schaddaï* (les forts) : c'est ce que les hébraïsants appellent le pluriel de majesté. Mais la critique philosophique a pensé, et rien n'est plus légitime, que cet idiotisme même doit s'expliquer, et que l'explication la plus naturelle est de croire qu'*Élohim*, à l'origine, a été un pluriel véritable ; qu'il y a eu un temps où les Hébreux invoquaient « les dieux », et croyaient que c'étaient « les dieux » qui gouvernaient leurs affaires. Cette conjecture, déjà par elle-même si plausible, est confirmée par trois ou quatre passages qui subsistent encore dans la Bible, où *Élohim* est bien un

pluriel, construit avec le verbe au pluriel. Abraham dit : « Quand *les dieux* m'*ont* fait sortir de la demeure de mon père (xx, 13). » Jacob élève un autel à l'endroit où *les dieux* lui *ont* apparu, au pluriel encore (xl, 7), etc.[1]. Voici quelque chose de plus explicite. Non-seulement l'Élohim de la *Genèse* dit au pluriel : « Faisons, descendons (i, 26 ; xi, 7) ; » mais le serpent ayant dit à l'homme et à la femme, pour les exciter à cueillir le fruit de l'arbre de la science du bien et du mal : « Si vous mangez ce fruit, vous serez comme des dieux (iii, 5) ; » Iehova lui-même, quand la faute est commise, dit à son tour avec ironie (iii, 22) : « Voilà que l'homme est devenu comme *un de nous*. » Ces passages très-clairs peuvent servir à en interpréter d'autres, où le pluriel a moins d'évidence. Dans le récit sur les géants (vi, 2), il est probable qu'il faut lire au pluriel : « Les fils des dieux (c'est-à-dire, les dieux) voyant que les filles des hommes étaient belles, prirent des femmes parmi elles, » — et non pas : « Les fils du dieu. » Enfin la triple apparition de xviii, 2, qui contraste avec tant d'autres où il n'y a qu'un personnage, paraît bien venir d'un antique récit où Abraham recevait trois dieux, comme le vieil Hyriée dans Ovide (*Fastes*, V, 495) reçoit Jupiter, Neptune et Mercure. Il est probable aussi que l'échelle céleste de la vision de Jacob (xxviii, 12) était couverte de dieux à l'origine, et non pas seulement de ces figures mystérieuses que la Bible appelle « messagers de Iehova ». Il est permis de croire, d'après ces textes, que, dans les récits primitifs avec

1. Voir aussi *Jos.*, xxiv, 19. — II *Sam.*, vii, 23. — *Ps.* lviii, 12.

lesquels la Bible a été faite, on lisait aussi : « Les dieux formèrent le ciel et la terre ; » « Les dieux dirent : « Que la lumière soit, » etc. J'aurai encore à revenir sur ce mot d'*Élohim*, quand j'aborderai directement l'étude de la *Genèse*.

Quant à Iehova, il est probable que ce dieu n'appartenait pas en propre aux fils d'Israël, et les orientalistes penchent à croire qu'ils l'ont pris à la Chaldée. J'ai dit qu'en Israël il n'a pas toujours été connu, et nous avons là-dessus un témoignage formel. Dans l'*Exode* (VI, 3), Iehova lui-même parle en ces termes à Moyse : « Je me suis manifesté à Abraham, à Isaac et à Jacob comme le dieu Schaddaï (le Fort), mais *sous mon nom de Iehova*, ils ne m'ont pas connu. » L'écrivain qui fait parler ainsi le dieu avait sans doute sous les yeux d'antiques monuments, où le nom de Iehova ne paraissait pas. Cependant ce nom est dans la fameuse inscription moabite de Mésa, publiée en 1870 par M. Clermont-Ganneau ; de sorte qu'à moins d'en contester l'authenticité, il faudra admettre que le nom de Iehova existait dès le IXe siècle avant notre ère, du moins dans le royaume du nord ; car c'est dans une ville de ce royaume que l'inscription signale un autel de Iehova. Ce serait alors pour les hommes de Juda que ce nom aurait été nouveau.

Il revient aujourd'hui à toutes les pages de la Bible : je parle de la Bible hébraïque ; car il a absolument disparu dans les versions antiques grecques et latines, et aussi dans presque toutes les traductions modernes. Au lieu de Iehova, on a écrit le Seigneur, ou

l'Éternel : on verra plus tard d'où cette substitution est venue.

Le nom de Iehovah ou Iehova se compose des quatre consonnes *I, H, V, H.* L'aspiration finale paraît être tombée avec le temps ; elle est de celles que les hébraïsants appellent *quiescentes,* et dont ils disent qu'on n'a pas à tenir compte dans la prononciation.

Quant aux voyelles, on sait que les *points* par lesquels elles se marquent dans l'écriture hébraïque (l'alphabet n'ayant que des consonnes ou des aspirées), sont d'origine assez récente, et ne peuvent faire foi de la prononciation antique. D'ailleurs, pour ce nom en particulier, on a cru avoir des raisons de supposer que, par certaines considérations religieuses, qui en faisaient un nom *ineffable*, on l'écrivait avec des points-voyelles empruntés à un autre nom. On trouve des témoignages en faveur de transcriptions diverses, dont la plus en faveur est aujourd'hui Iahvé. Je m'en tiens à la transcription Iehova (celle que donnent les points-voyelles), non-seulement parce que je la regarde comme consacrée par un vieil usage, et qu'elle a pour elle les formes grecques données par plusieurs écrivains [1] ; mais parce que la forme samaritaine Iahvé, qu'on adopte volontiers maintenant, semble n'avoir été imaginée que pour rapprocher davantage le nom divin du verbe *être*, en vertu d'une interprétation indiquée dans un verset célèbre de l'*Exode* (III, 14). Et il faut toujours se dé-

1. Ἰαώ, Diod., I, 94. — Ἰαού, Clément d'Alexandrie, *Stromates*, VI, p. 666 de Potter. — Théodoret, *Question* 15 *sur l'Exode*, etc.

fier des interprétations. — L'*i* étant consonne, *ie* ne compte que pour une syllabe ; l'*e* est muet.

A quelque époque qu'on fasse remonter le culte de Iehova chez les enfants d'Israël, il est certain que la Bible elle-même nous les montre adorant constamment d'autres dieux que Iehova. Il est vrai qu'elle les appelle des dieux étrangers, par opposition à celui qui est seul le dieu d'Israël. Il n'est pas douteux qu'il n'en fût ainsi au temps où la Bible que nous lisons a été écrite ; mais il est permis de croire que plus anciennement cette distinction n'existait pas, et que tous les dieux frayaient ensemble. Dès le chapitre xxxv de la *Genèse*, on entend Jacob, au moment où il va élever un autel à son dieu, dire à ses enfants et à ses serviteurs : « Otez d'entre vous les dieux de l'étranger. » Ils les avaient donc gardés jusque-là. Mais, après Moyse et sa Loi, après même que les Israélites sont entrés dans la terre de Chanaan, et qu'ainsi Iehova a rempli envers eux toutes ses promesses, on nous raconte qu'à ce moment encore ils l'abandonnent pour d'autres dieux ; on nous montre Josué réduit à les presser de revenir à Iehova (*Jos.*, xxiv, 14). Et cela n'empêche pas que dans la suite encore, selon le livre des *Juges* (ii, 11 ; x, 6), ils ne recommencent à adorer d'autres dieux. Dans l'histoire de Gédéon, il est dit que le père même de Gédéon rendait un culte à un Baal sur un autel que son fils renverse pendant une nuit, et le premier mouvement du peuple est de prendre fait et cause pour le Baal. Gédéon à son tour consacre dans sa

ville d'Ophra une figure, avec laquelle, dit le texte (VIII, 27), tout Israël commit le péché. Le livre ajoute, il est vrai, que Gédéon et les siens s'en trouvèrent mal ; mais il est probable que les vieux récits ne le prenaient pas ainsi, et qu'ils ne mentionnaient cet acte religieux de Gédéon que pour lui en faire honneur.

Au temps de Samuel, même pluralité de cultes que sous les Juges ; il crie à son tour aux fils d'Israël : « Revenez à Iehova ; ôtez du milieu de vous les dieux étrangers. » Rien de plus frappant enfin que ce qu'on raconte de Salomon. Ce roi, qui est en quelque sorte l'idéal de la royauté pour Israël ; ce roi d'une si merveilleuse sagesse, on nous le représente adorant toute sorte de dieux. L'écrivain, qui parle sous le règne de la Loi, ne manque pas de dire encore que ce sont des dieux étrangers qu'adore Salomon, les dieux de ses femmes, et que ce n'a été là qu'un égarement de sa vieillesse ; mais enfin la tradition établissait qu'il avait couvert le pays d'autels élevés à ces dieux, et ce qu'il faut remarquer surtout, c'est que le livre des *Rois* atteste ailleurs que ces autels subsistaient encore plus de trois cents ans après lui (II, XXIII, 13). Salomon avait bâti, dit-on, le Temple de Jérusalem, ce Temple que la Bible a pu peindre tout à son aise comme une merveille incomparable, quand il n'en subsistait plus que la mémoire ; mais quels cultes étranges ce temple n'a-t-il pas vu célébrer ? Nous l'entrevoyons encore par le livre des *Rois*, et j'y reviendrai tout à l'heure.

Parmi les dieux que les Hébreux ont adorés, d'après la Bible, dès leur établissement dans la Palestine, il y a des déesses, Aschera et Aschtoreth ou Astarté, deux figures divines qu'on a réduites à une seule mal à propos, à ce qu'il paraît, et qui semblent être une Aphrodite et une Artémis. Au temps de la Bible, quand les fils d'Israël n'ont plus d'autre dieu que Iehova, le principe féminin disparaît de leur religion, qui par là encore se trouve en opposition avec beaucoup d'autres, et en accord avec la théologie philosophique. Le dieu des Juifs n'était pas d'ailleurs le seul dieu sans femme ; l'Ormazd des Perses n'avait pas non plus de déesse à côté de lui.

Le récit de la destruction de Samarie est suivi, dans le livre des *Rois*, d'un trait d'histoire religieuse qui est un des plus curieux qu'on puisse recueillir dans la Bible. Le roi d'Assyrie avait transporté dans les terres de son obéissance, suivant l'habitude des conquérants aux temps antiques, la population des villes du royaume du nord, et il avait repeuplé ces villes avec des hommes pris dans la Babylonie et la Syrie. L'écrivain sacré raconte que ces nouveaux venus n'adoraient pas Iehova, et que Iehova irrité envoya contre eux des lions qui les tuaient. On dit au roi d'Assur : « Ceux que tu as établis ne connaissent pas le culte du dieu du pays ; voilà pourquoi il a envoyé des lions qui les tuent. » Le roi d'Assur ordonne alors qu'on leur enveie un prêtre « qui leur enseigne le culte du dieu du pays ; » on l'envoie en effet, et il leur apprend à adorer Iehova. Mais ces peuples n'en ont pas moins cha-

cun son dieu, et ils adorent ces dieux en même temps que Iehova, à qui ils donnent aussi des prêtres (II, XVII). « Et cela, dit le texte, a continué depuis ce temps-là jusqu'aujourd'hui. » Il est clair que, dans la pensée de l'écrivain, la colère de Iehova contre ces peuples qui le méconnaissent ne se fonde que sur ce qu'ils sont maintenant chez lui, et qu'ainsi ils lui doivent un culte; et, quand une fois ils lui ont rendu ce qu'ils lui doivent tout en restant d'ailleurs fidèles à leurs anciens dieux, sa colère s'apaise; il n'y a plus de lions pour les dévorer, et ils vivent établis paisiblement dans le pays [1].

Il est si naturel à l'homme, quand il demande à des êtres célestes un appui pour sa faiblesse, de s'adresser à la fois à plusieurs dieux, comme un malade inquiet s'adresse à plusieurs médecins, que, aujourd'hui encore, le mélange des cultes se retrouve dans des pays où la religion n'est pas soumise à une forte discipline. « Les musulmans albanais se font un devoir de brûler des cierges à saint Nicolas. Les chrétiens mirdites consultent avec respect les derviches. Les femmes de Khosrova, en Chaldée, font des offrandes à Notre-Dame pour obtenir des enfants... A Pondichéry..., les trois communions [Hindous, Musulmans, Chrétiens] se font un devoir et un mérite d'observer leurs fêtes en

1. Dans le livre des *Rois* (II, V, 17), Naaman, chef de l'armée du roi d'Aram ou de Syrie, déclare au prophète Élisée qu'il ne veut plus adorer d'autre dieu que Iehova. En conséquence il emporte en Syrie de la terre d'Israël, autant qu'en peuvent porter deux mulets, ne supposant pas qu'on puisse rendre un culte au dieu d'Israël autrement que sur de la terre qui est à lui.

commun, et d'assister avec un égal recueillement à leurs solennités mutuelles, etc... [1]. »

Voilà pour ce qui regarde la pluralité des dieux, voici maintenant pour ce qui touche les images ou idoles.

C'est dans l'*Exode* que nous trouvons pour la première fois la mention du taureau d'or, et rien n'est plus étrange que le récit où il figure [2]. C'est au moment où Iehova vient de tirer son peuple de l'Égypte par une suite de miracles, où lui-même vient de promulguer sur le Sinaï les « Dix paroles » au milieu des éclairs et des tonnerres, quand Moyse est encore sur la montagne, recueillant de la bouche du dieu le reste de sa Loi ; c'est alors que nous lisons tout à coup (xxxii, 1) : « Le peuple, voyant que Moyse tardait à descendre de la montagne, entoura Aaron, disant : « Viens, fais-nous des dieux qui marchent devant » nous ; car, pour ce Moyse..., nous ne savons ce qu'il » est devenu. » Aaron leur dit : « Donnez vos pendants » d'oreilles en or... ; » et il les prit... et en fit un taureau, et ils dirent : « Voilà tes dieux, Israël, qui t'ont fait sor- » tir d'Égypte. » Aaron dressa au taureau un autel, et il cria : « Demain, fête de Iehova ! » et le lendemain... ils offrirent des sacrifices. » Et il n'y avait que quelques

1. M. de Gobineau, à la page 7 de son ouvrage intitulé : *les Religions et les Philosophies de l'Asie centrale*, 2e édit., 1866, un des meilleurs livres qui aient paru de notre temps.

2. On dit ordinairement le veau d'or, mais il paraît bien qu'il s'agit d'un jeune taureau ; il faudrait un mot qui fût pour le mâl : ce qu'est le mot génisse pour la femelle. Voir Fr. Lenormant, *Lettres assyriologiques*, t. II, 1872, p. 196, note.

jours que Iehova avait proféré ce commandement solennel : « Tu ne te feras point d'images pour les adorer et les servir ! » Aaron n'est pas même étonné ; il ne résiste pas, il n'hésite pas. On ne sait comment concilier cette première partie du récit avec la seconde, où Moyse indigné détruit l'idole et punit si impitoyablement cette adoration par le massacre de trois mille hommes. Il semble que les deux morceaux n'ont pas la même origine, et que la seconde moitié n'a été imaginée et ajoutée que pour concilier cette vieille histoire avec l'existence de la Loi. C'est qu'en réalité la Loi était récente et n'était venue qu'après bien des siècles, pendant lesquels Israël avait adoré sans scrupule le taureau d'or. Remarquons surtout ce cri d'Aaron : « Demain, fête de Iehova ! » Il semble bien prouver que les Hébreux ne sont pas représentés ici comme adorant un dieu étranger : c'est Iehova, c'est leur dieu même qu'ils adorent sous la forme du taureau. Qu'est-ce que cela veut dire, sinon que Iehova était en effet un taureau à l'origine, et que nous sommes réellement ici tout près des dieux taureaux de l'Assyrie, mais bien loin de la Loi qui défend de rendre un culte à aucune image ?

Il est singulier encore que, dans le châtiment du peuple, Aaron en particulier n'est pas puni, lui que Iehova avait fait son grand prêtre, et qui est celui qui a dressé l'autel du taureau et appelé le peuple à fêter l'idole. C'est à peine si Moyse lui reproche sa complaisance pour le désir de la foule ; on ne lui demande d'ailleurs et il ne fait aucune expiation. J'ima-

gine que la tradition antique, que l'auteur de l'*Exode* avait sous les yeux, célébrait la consécration du taureau par Aaron, au lieu de la condamner. Comment supposer d'ailleurs qu'il eût été traité en coupable, puisqu'il demeurait grand prêtre? Dans la suite cependant on n'a pas compris qu'il en pût être ainsi, et le *Deutéronome*, qui est un livre bien plus moderne, représente Iehova irrité en effet contre Aaron, et Moyse demandant grâce pour son frère (IX, 20). Il n'y a rien de cela dans l'*Exode*. Dans cette histoire, c'est Israël tout entier qui adore le taureau; plus tard, la Bible nous représente ce culte comme étant celui du royaume du nord. Quand les dix tribus ont cessé d'obéir au petit-fils de David qui règne à Jérusalem, et que Jéroboam a établi dans Sichem sa capitale, « Jéroboam dit en lui-même : « Maintenant le royaume » pourrait bien retourner à la maison de David. Si ce » peuple-ci monte pour sacrifier à la maison de Iehova » dans Jérusalem, le cœur de ce peuple se retournera » vers son seigneur Roboam, roi de Juda, et ils me » tueront... » Le roi ayant donc pris conseil fit deux taureaux d'or et dit au peuple : « Ce n'est pas la peine de » monter à Jérusalem. Voici tes dieux, ô Israël, qui » t'ont fait sortir du pays d'Égypte ; » et il en mit un à Bethel et l'autre à Dan... et le peuple allait adorer jusqu'à Dan même [1]. »

1. Joseph, au lieu de deux taureaux, dit deux génisses « éponymes du dieu » (*Antiq.*, VIII, VIII, 4). Était-il arrivé jusqu'à lui quelque témoignage d'un culte primitif où Iehova lui-même avait une forme femelle ?

Mais ce récit, qui est l'œuvre des hommes de Juda, ne représente pas la réalité des choses. Si on se souvient du taureau de l'*Exode*, et si on considère que Béthel figure dans la *Genèse* comme une ville sainte bien avant qu'il soit parlé d'aucune autre, on se convaincra que le culte du taureau à Béthel n'était rien moins qu'une nouveauté [1]. Au point de vue religieux, ce n'est sans doute pas le royaume d'Éphraïm qui s'est séparé de Jérusalem, mais plutôt Jérusalem qui a fini par se détacher d'Éphraïm, et du taureau qui y recevait l'hommage d'Israël depuis un temps immémorial. Éphraïm n'a jamais eu d'autre culte.

Il est bien à remarquer que le taureau d'or n'a pas de nom propre dans la Bible : c'est précisément parce qu'il n'est autre que Iehova. Les écrivains de Juda ne pouvaient, ni lui donner un autre nom, ni consentir à l'appeler de ce nom, qui était sacré pour eux, et qu'ils auraient cru profaner en l'appliquant à l'idole. C'était pourtant bien Iehova que les dix tribus adoraient sous cette forme, et que ceux mêmes de Juda adorèrent sans doute ainsi longtemps ; mais, comme l'idole était établie à Béthel et non à Jérusalem, il vint un moment où les dévots de Jérusalem tinrent le taureau pour rival et ennemi du dieu qu'ils adoraient chez eux sans image [2].

Il resta cependant quelque chose du taureau divin

1. On ne peut douter qu'il n'en ait été de même de l'idole consacrée à Dan, d'après ce qui en est dit dans la curieuse histoire de Michas au livre des *Juges*. Voir particulièrement xviii, 30-31.

2. « Tu es allé te faire d'autres dieux, » dit un prophète à Jéroboam (I *Rois*, xiv, 9).

dans le Temple même de Jérusalem. On y voyait des *Kéroubs* sur l'arche ou coffre sacré où Iehova résidait et d'où il rendait ses oracles : « C'est là que je te parlerai... entre les deux *kéroubs* qui sont sur le coffre » (*Ex.* xxv, 22). Or, ces *kéroubs* étaient des animaux fantastiques qui avaient des ailes, mais dont la tête était une tête de taureau [1]. Un vieux texte, cité par Salomon dit Raschi, montre qu'ils étaient ithyphalliques [2]. Il y avait aussi des *kéroubs* dans toute la décoration du Temple [3].

Quand nous lisons l'histoire de Jéhu, nous sommes étonnés que ce roi, qu'on représente comme choisi par Iehova et comme oint par un prophète de Iehova pour détruire la maison d'Achab l'impie, et avec elle le culte odieux du Baal, continue cependant d'adorer sans aucun scrupule le taureau d'or, et il semble que l'écrivain s'en étonne lui-même (II *Rois*, x, 29). C'est qu'il n'est plus au point de vue des temps dont il parle. Pour Jéhu, le culte du taureau était absolument la même chose que le culte de Iehova et ne pouvait offenser en rien sa piété. Les grands prophètes de cette époque, qui, au nom de Iehova, prêchent si intrépidement les rois et les peuples, ne nous sont pas donnés comme ayant jamais dit une parole contre le culte du taureau. On ne peut douter au contraire que le Iehova taureau ne fût le dieu d'Élie et d'Élisée,

1. Cela semble résulter du verset x, 14, d'*Ezéchiel*, comparé au verset I, 10, du même.

2. Ce texte est cité dans la Bible de Cahen, note sur le verset 8 du chapitre xxv d'*Ézéchiel*.

3. *Ex.*, xxv, 31 et I *Rois*, VI, 29.

aussi bien que celui de Jéhu, et le seul Iehova qu'on connût alors.

Reste à parler des Hauts Lieux, c'est-à-dire de ces hauteurs plantées d'arbres, dont l'ombrage les rendait sacrées, et où l'on venait adorer de tous côtés. On y élevait au dieu des habitacles qui ressemblaient à nos reposoirs (II *Rois*, XXIII, 7). On sacrifiait ainsi à Iehova au temps des Juges [1]; on fit de même au temps des Rois. Non-seulement Salomon sacrifie ainsi à Gabaon, mais Iehova accepte son sacrifice, puisqu'il lui apparaît la nuit suivante et lui accorde des grâces (I, III, 4). Cela s'est perpétué dans le royaume de Juda comme dans celui d'Israël. Le roi de Juda Ézéchias, contemporain de la destruction du royaume du nord, est le premier qu'on nous représente comme ayant eu la pensée d'interdire le culte des Hauts Lieux, et d'exiger qu'on ne sacrifie qu'au Temple de Jérusalem. Jusque-là les princes les plus pieux, ceux dont le livre saint nous dit lui-même que leur cœur appartint à Iehova pendant tout le temps de leur vie, avaient pratiqué ce culte sans hésitation et sans scrupule [2]. Il n'en faut pas davantage pour faire voir qu'on avait absolument ignoré jusqu'alors la prétendue Loi de Moyse, laquelle défend expressément de sacrifier partout ailleurs *qu'à l'entrée du tabernacle* (*Lév.*, XVII, 9). Rien de plus inconciliable avec ce qui n'a cessé de se faire, dans Juda comme dans Israël, jusqu'à l'invasion des Assy-

1. *Juges*, VI, 24, etc. — I *Sam.*, IX, 12, etc.
2. 1 *Rois*, XV, 14.

riens. Ce n'est pas là une loi violée comme toutes les lois peuvent l'être, par la faiblesse ou la passion des hommes; cette infraction universelle, continue, solennelle, témoigne assez qu'on ne viole pas la Loi, mais qu'on l'ignore, c'est-à-dire qu'elle n'existe pas.

Le livre des *Rois* suppose même que la destruction des Hauts Lieux par Ézéchias fut pour beaucoup un scandale : il semblait que le roi, en exigeant qu'on ne sacrifiât plus qu'à Jérusalem, avait diminué le dieu pour agrandir ses prêtres. Pendant le siége de Jérusalem par les Assyriens, un envoyé du roi d'Assyrie, qui parlemente avec les principaux de Juda pour les déterminer à la soumission, leur parle ainsi (XVIII, 22): « Vous dites : « Nous nous confions en Iehova notre » dieu ; » — mais Ézéchias ne lui a-t-il pas ôté ses Hauts Lieux et ses autels, en disant à Juda : « Vous n'adorerez » qu'ici, en Jérusalem ? » Ainsi, ce même zèle du Temple et du sacerdoce de Jérusalem, qui depuis a consacré pour les Juifs le nom d'Ézéchias, avait paru d'abord une nouveauté téméraire.

Par les trois grands caractères que j'ai signalés, le culte des dieux étrangers, celui du taureau d'or, celui des Hauts Lieux, l'israélisme paraît déjà bien semblable aux religions des Gentils : il l'est encore en ce que Iehova, comme tant d'autres dieux, était honoré en ces temps-là par l'homicide et par la débauche. Et d'abord il recevait des sacrifices humains. Tout le monde connaît l'histoire de Jephté (*Juges*, XI) : il voue à Iehova, avant de livrer bataille, le premier

être vivant qui à son retour sortira des portes de sa maison ; c'est sa fille qu'il en voit sortir, et il la sacrifie sans pitié, comme Agamemnon sacrifie Iphigénie. Il fait là précisément la même chose que ce que le livre des *Rois* raconte de Mésa, roi de Moab, au temps du roi de Juda Josias. Assiégé par les deux rois de Juda et de Samarie et près d'être forcé, il immole son fils aîné en holocauste à Iehova sur les murailles de la place, et par ce sacrifice il obtient que la colère de Iehova se retourne contre Israël [1]. Nous ne savons si ce fils est déjà grand, comme la fille de Jephté, ou si c'est un enfant au berceau ; mais les sacrifices de petits enfants étaient une habitude de ces temps barbares. On les tuait par le feu en l'honneur d'un dieu qu'on appelait le *molek* (le roi), et qui parait avoir été le dieu de tous les peuples sémitiques. Les historiens grecs et latins parlent de sacrifices de cette espèce qui se faisaient à Carthage, et appellent le dieu du nom de Cronos ou Saturne. Diodore raconte (XX, 14) que, vers 300 avant notre ère, dans l'alarme que donna à la cité une victoire d'Agathocle, on brûla ainsi jusqu'à trois cents enfants des meilleures familles. Voici comment parle Plutarque, à la fin de son livre *De la peur des dieux*, au sujet de ces auto-da-fé antiques : « Ainsi ils sacrifiaient eux-mêmes leurs enfants en connaissance de cause ; ceux qui n'en avaient pas achetaient les enfants des pauvres, pour les égorger [2], comme des moutons ou des poulets.

1. II *Rois*, III, 27. Voir la note de M. Ed. Reuss sur ce passage.
2. Ainsi parle Plutarque, mais Diodore dit que les enfants étaient

La mère était là, sans marque d'émotion et sans plainte ; car, s'il lui échappait un gémissement ou une larme, on ne lui payait pas son enfant, et il n'en était pas moins sacrifié. Cependant, autour de l'image, tout retentissait du bruit des flûtes et des tambours, afin qu'on ne pût entendre les cris des victimes. » Les Hébreux pratiquaient également ces sacrifices, et on nous dit que les rois mêmes brûlaient ainsi leurs enfants [1].

On a soutenu que Iehova et le *molek* n'étaient à l'origine qu'un même dieu, et il est certain que le *Lévitique*, dans les versets où il interdit ces affreux sacrifices, non-seulement n'indique en aucune manière qu'ils s'adressent à un dieu étranger, mais au contraire les condamne à ce titre qu'ils profanent le nom de Iehova [2].

Mais, tandis que jusqu'ici la Loi témoignait contre l'ancienne religion d'Israël en la contredisant d'une manière formelle, au contraire, sur cet article des sacrifices humains, elle atteste l'antique barbarie en ce qu'elle en a gardé quelque chose. Elle déclare expressément que tout premier-né appartient à Iehova, et qu'il doit lui être offert (*Exode*, XXII, 29). Elle accorde, il est vrai (XIII, 12), que l'enfant peut être racheté par

placés sur les mains de l'idole, qui étaient faites de manière à ne pouvoir les retenir, de sorte qu'ils roulaient dans une fournaise, où ils étaient consumés. Y a-t-il eu un temps où on tuait les enfants avant de les jeter au feu ?

1. II *Rois*, XXI, 6.

2. Ch. XVIII, 21, et XX, 2. — Voir *Iahve et Moloch, auctore W. G. comite de Baudissin,* Lips., 1874, où est rappelé le livre de Daumer, *Feuer-und-Molochdienst der alter Hebraeer....* 1842.

le sacrifice d'un mouton, et non-seulement l'enfant, mais l'âne (qui est en ce pays ce que le cheval est ailleurs). Il fallait bien que ce rachat fût possible, et qu'il fût la règle des temps ordinaires; mais, dans les calamités publiques ou privées, le zèle dévot ne s'y arrêtait pas, et se croyait tenu de jeter en proie au dieu ces vies innocentes. On ne peut en douter quand on lit dans *Michée* (vi, 7) : « Ferai-je ma cour à Iehova par des holocaustes?... Prendra-t-il plaisir aux moutons égorgés par milliers?... *Donnerai-je mon premier-né pour me racheter*, et le fruit de mes entrailles payera-t-il pour moi? » On lit d'ailleurs dans le *Lévitique* (xxvii, 28) un texte sur lequel il n'y a pas d'équivoque possible: « Ce que quelqu'un aura voué à Iehova de ce qui est à lui, personne humaine, ou animal, ou pièce de terre, ne pourra être racheté... Tout vœu par lequel aura été vouée une personne humaine ne pourra être racheté, mais elle mourra. » Augustin a donc eu le droit d'imputer à la Loi juive l'immolation de victimes humaines [1].

Enfin, Israël, comme tant d'autres peuples, honorait son dieu par la prostitution, celle des femmes et celle des mâles. Des troupeaux d'hiérodules, comme les appelait le monde hellénique, faisaient ce service dans l'enceinte même de la demeure du dieu, où ils avaient leurs cellules, et dont ils grossissaient le trésor d'une partie de leur salaire. « Josias, dit le livre des *Rois* (II, xxiii, 7), démolit les chambres des prostitués, *dans la maison de Iehova*. » C'est là

1. *Contra Faustum*, XVIII, 2.

probablement ce qui est condamné dans un verset du *Lévitique* (xix, 29), et plus tard dans le *Deutéronome* (xxiii, 18); il faut remarquer pourtant que ces passages n'interdisent ces prostitutions sacrées qu'aux fils et aux filles d'Israël. Le *Deutéronome*, qui est, comme on le verra, un livre plus récent que les autres livres du *Pentateuque*, défend de faire du salaire de ces prostitués une offrande à Iehova [1].

Malgré les traces des anciennes mœurs que la Loi conserve encore, la religion de la Loi est donc dans son ensemble beaucoup moins libre et moins païenne que l'antique religion d'Israël. Cette transformation ne s'est pas faite tout d'un coup sans doute, et on peut en suivre les progrès dans l'histoire des deux royaumes : on reconnaîtra qu'ils répondent à ceux d'un patriotisme qui de plus en plus s'éloigne des étrangers et s'attache au dieu et au culte du pays. Tel est déjà le caractère de cette lutte entre Iehova et le Baal phénicien, qui éclate sous Achab et Jézabel à

1. La place que tenaient dans les religions antiques l'ivresse des sens et ce qu'on pourrait appeler le culte des instincts sexuels est un sujet qui a fourni récemment encore à un critique deux volumes entiers (Jules Baissac, *les Origines de la religion*, librairie Decaux, 1877). L'ouvrage est malheureusement plein de désordre et de confusion dans les détails; mais l'auteur peut se flatter qu'il est absolument impossible à qui a seulement feuilleté son livre de méconnaître la vérité de sa thèse générale et l'importance de cette thèse dans l'histoire des religions.

Sur les *hiérodules*, voir, entre autres textes, celui de Strabon (p. 559), sur Comana et Zéla, deux cités du Pont, placées sous un gouvernement sacerdotal qui ressemblait beaucoup à celui de Jérusalem.

Les prostituées sacrées figurent aussi dans les textes chaldéens (F. Lenormant, *la Magie chez les Chaldéens*, 1874, p. 4).

Samarie, et sous leur fille Athalie à Jérusalem. Le tableau de cette crise, dans Samarie, est un des plus dramatiques du livre des *Rois*. C'est là qu'on voit paraître les grands prophètes, ces espèces de tribuns sauvages, qui sortent tout à coup de leur désert et de leurs jeûnes pour se jeter au milieu de la multitude et pour commander aux rois. Les récits sur Élie et Élisée sont de la poésie, mais cette poésie recouvre une histoire, et ne fait que traduire avec éclat la puissante originalité des hommes et des mœurs.

A Jérusalem, c'est le grand prêtre qui renverse Athalie et son dieu; un prêtre était tout autre chose qu'un prophète. Quand les *Chroniques*, livre moderne et sans autorité, font prophétiser le grand prêtre Zacharie, fils de Joad, elles le confondent peut-être avec Zacharie le prophète; en tout cas, ce trait n'est pas dans le livre des *Rois*. — C'est de ce passage des *Chroniques* que Racine s'est autorisé pour faire prophétiser Joad lui-même.

Iehovà donc avait prévalu, mais la religion de Iehova ne ressemblait guère encore à ce qu'elle est devenue depuis. Le passage de l'israélisme au judaïsme ne s'acheva que par la destruction du royaume de Samarie, au commencement du VIIIe siècle. Cette destruction même parut condamner les anciennes croyances et l'ancien culte, d'après le livre des *Rois* II, (XVII, 7).

Jusqu'à ce temps, Juda et Jérusalem étaient peu de chose en Israël. Joseph, père d'Éphraïm et de Manassé, est le plus illustre des fils de Jacob, et bien

supérieur à son frère Juda. Jérusalem était une ville chananéenne, qui ne fut conquise que fort tard par Israël ; les villes saintes étaient Béthel et Silo, du royaume du nord ; c'est dans ces villes que résida longtemps l'arche du dieu [1]. Quelle que soit la date du Temple de Jérusalem (car la tradition qui le rapporte à Salomon n'a peut-être aucune valeur historique), il n'intéressa longtemps que les deux tribus dont cette ville était la capitale.

Mais la disparition du royaume du nord donna à celui de Juda une importance toute nouvelle. Sous le coup de cette catastrophe, tout ce qui restait d'Israël se resserra autour de Jérusalem, de son roi et de ses prêtres. C'est alors, sous Ézéchias, que commence à prévaloir la religion du Temple. Il devient le centre auquel s'attachent toutes les affections du peuple de Iehova. Le torrent de l'invasion assyrienne qui emporta Samarie avait failli emporter Juda ; ses campagnes furent ravagées, ses villes forcées, à l'exception de Jérusalem ; Jérusalem même fut bloquée et affamée. Cependant les Assyriens finirent par lever le siége et sortirent même du pays ; mais ce ne fut pas sans emporter des sommes énormes ; le roi avait épuisé, pour les payer, son trésor et celui de son dieu ; il avait livré jusqu'à l'or dont les portes du Temple étaient revêtues ; mais enfin Jérusalem et le Temple restèrent debout, et semblèrent désormais les garants de la protection de Iehova. Ézéchias vécut encore quinze ans et régna en paix :

1. *Juges*, xx, 18, 27. — *Josué*, xviii, 1, etc.

on jouit d'autant plus de cette paix qu'on avait été plus près de la ruine. Son règne passa pour un règne heureux et réparateur ; il fut consacré d'ailleurs dans la suite par cette même réforme religieuse qui n'avait paru d'abord qu'une nouveauté téméraire.

Cependant Manassé, le fils même d'Ézéchias, pendant un règne de cinquante-cinq ans, qui ne fut traversé par aucune disgrâce, remit en honneur, si on en croit le livre des *Rois*, le culte des Hauts Lieux et celui des dieux étrangers ; il offrit son fils au *molek* en sacrifice. Il versa d'ailleurs beaucoup de sang, dit le texte, peut-être celui des prêtres et des zélés de Iehova, que révoltait ce retour aux traditions du passé. Son fils Amon suivit la même voie vingt ans encore, mais il fut assassiné, et remplacé par son fils Josias, qui était un enfant de huit ans. Sous ce nouveau règne, qui dura trente ans, on reprit la tentative d'Ézéchias, toujours d'après le livre des *Rois*, et on s'efforça d'exterminer toutes les religions qui pouvaient faire obstacle à la domination de Iehova et de ses prêtres. L'avénement du judaïsme pourrait être daté de Josias, c'est-à-dire de la fin du VIIe siècle avant notre ère [1].

Voici, d'après le livre des *Rois*, quelle fut l'occasion

1. Je n'ai pas tenu compte du récit des *Chroniques*, livre dont j'ai dit le peu d'autorité, sur la prétendue captivité de Manassé et sa prétendue conversion (II *Chron.*, XXIII, 11-19). Ce récit est absolument démenti par le silence du livre des *Rois*. Il a été inventé sans doute pour l'édification des dévots, qui ne pouvaient souffrir que ce fils impie d'un saint roi mourût à la fois en pleine prospérité et en plein péché.

de cette révolution religieuse. Dans la dix-huitième année du règne de Josias, le roi ayant envoyé un *sopher* (γραμματεύς, *scriba*) auprès du grand prêtre, pour conférer avec lui sur des dépenses à faire en vue de la réparation du Temple, le grand prêtre dit au sopher : « J'ai trouvé un *livre de la Loi* dans la maison de Iehova ; » et il le lui donna à lire. Le sopher à son tour le lut au roi, et le roi, à cette lecture, fut profondément troublé ; il déchira ses habits en signe de deuil quand il eut entendu « les paroles du livre de la Loi ». « Allez, dit-il, consultez Iehova pour moi, pour tout le peuple et pour tout Juda, au sujet des paroles de ce livre, qui vient d'être trouvé ; car grande est la colère de Iehova contre nous, parce que nos pères n'ont pas obéi aux paroles du livre et n'ont pas fait ce qui y est ordonné. » Là-dessus, les envoyés du roi, le grand prêtre à leur tête, vont consulter « Hulda, la prophétesse ». Que le grand prêtre ait besoin d'une prophétesse pour obtenir l'oracle de son dieu, rien ne montre mieux la différence entre les prêtres et les prophètes. On voit d'ailleurs que la femme, qui n'avait point de part au sacerdoce dans Israël, n'était pas exclue de la prophétie. Hulda rend aux envoyés cette réponse : « Ainsi a dit Iehova, dieu d'Israël : « Dites à l'homme qui vous a envoyés vers » moi : Ainsi a dit Iehova : Voici que je vais envoyer » la ruine sur ce lieu et ses habitants, selon toutes » les paroles du livre que le roi de Juda a lu. » Pour le roi lui-même, la prophétesse annonce qu'il lui est fait grâce, parce qu'il s'est humilié devant Iehova,

et ce n'est qu'après lui que les calamités envoyées d'en haut frapperont son peuple. Le roi fait assembler alors le peuple entier « dans la maison de Iehova », et fait lire dans cette assemblée les paroles du *livre du Pacte*, comme le texte l'appelle cette fois, et le roi et le peuple conclurent solennellement « un pacte » avec Iehova (II, *Rois*, xxii, 3 ; xxiii, 3).

Les « paroles du livre » dont il est question ici sont sans doute celles qu'on lit au chapitre xxviii du *Deutéronome*, à partir du verset 15. Il y est dit en effet que, si les fils d'Israël sont infidèles à Iehova, ils seront frappés de toutes les malédictions, et particulièrement qu'ils seront battus par leurs ennemis ; qu'ils perdront leurs terres ; qu'ils se verront enlever leurs femmes et leurs enfants ; que Iehova suscitera contre eux une nation inconnue, qui détruira leurs villes, les emmènera en captivité, eux et leur roi, et les dispersera à tous les points de la terre ; mais quel jugement peut-on porter sur un tel récit?

Rien de plus étrange d'abord que cette parole du grand prêtre : « J'ai trouvé le livre de la Loi, » sans qu'il explique ni comment ce livre a pu se perdre, ni comment il a été retrouvé. Cela a conduit tout naturellement à supposer que la Loi en effet n'avait pas été alors retrouvée, mais bien écrite pour la première fois, de sorte qu'on pouvait dater du règne de Josias la composition du *Pentateuque*. On concevait ce travail comme ayant été fait précisément pour autoriser les nouveautés qui se produisirent à cette époque et pour servir de fondement à l'ordre nou-

veau qui s'établissait. On s'expliquait par là que la prétendue Loi de Moyse fût en si complète opposition avec toute l'histoire d'Israël : autant il était impossible de croire qu'elle eût pu être méconnue pendant tant de siècles, autant il était aisé de comprendre qu'elle avait été pendant ce temps inconnue, c'est-à-dire qu'elle n'existait pas.

Ainsi, la critique acceptait ce passage du livre des *Rois* pour s'en servir contre la tradition ; mais elle aurait dû aller plus loin et se défier de ce passage même. Elle n'aurait pas dû admettre que ni un livre, ni une prophétesse, vingt ans avant la destruction du royaume de Juda et la captivité de Babylone, eût pu annoncer à Jérusalem ces calamités et en marquer le temps précis. Ce n'est là qu'une fiction dramatique imaginée après coup, et qui ne peut servir par conséquent en aucune manière à déterminer la date du livre ou des livres de la Loi.

L'écrivain, qui vivait sous la Loi et qui rencontrait au temps de Josias un mouvement religieux analogue à celui dont plus tard la Loi est sortie ; qui d'ailleurs était nourri dans la tradition que la Loi remontait jusqu'à Moyse, a été tout naturellement conduit à imaginer que la Loi avait été oubliée pendant des siècles et pour ainsi dire enterrée, et qu'on l'avait tout à coup retrouvée alors.

La vérité est sans doute qu'un ensemble de réformes religieuses s'étant accompli, sous le règne de Josias, au profit du Temple de Jérusalem et du sacerdoce de Juda, on se servit, pour les appuyer, du nom antique

et vénéré de Moyse, et peut-être parla-t-on alors pour la première fois d'une Loi qu'on supposa qu'il avait reçue de son dieu et qu'il avait transmise à son peuple.

Aussi bien ce passage est à peu près le seul dans le livre des *Rois* où il soit parlé de la Loi, dont il n'est jamais question dans ceux des *Juges* et de *Samuel*. Dans les *Rois* mêmes, elle n'avait été jusqu'alors nommée que deux fois. En rappelant les dernières recommandations de David à son fils Salomon, on lui fait dire qu'il faut observer « tout ce qui est dans la Loi de Moyse » (I, II, 3). Ailleurs (II, XIV, 6), on raconte qu'Amasias fit mourir les assassins de son père, et on ajoute qu'il ne fit pas mourir leurs enfants, « conformément à ce qui est dit dans le livre de la Loi de Moyse » [1]. Il n'est pas étonnant qu'un écrivain qui lui-même vivait sous la Loi ait laissé échapper ces paroles, expression de sa propre pensée. Mais nulle part sous les rois, non plus que sous les Juges, la Loi n'est elle-même en action, pour ainsi dire, et ne paraît tenir une place dans l'histoire du temps. Il est vrai que dans l'*Athalie* de Racine, avant de couronner le jeune Joas, on lui fait prêter serment sur le livre de la Loi, et Racine a pris cela dans le second livre des *Chroniques* ou *Paralipomènes* (XXIII, 11) [2]. Le même livre dit ailleurs (XVII, 9) que le roi Josaphat fit faire dans Juda ce que nous appellerions des missions par des lévites

1. Voir *Deutéronome*, XXIV, 16.

2. Ou plutôt il a cru l'y prendre : la phrase dont il s'est autorisé, *et dederunt in manus ejus tenendam legem*, ne se trouve que dans la Vulgate.

« qui portaient avec eux le livre de la Loi ». Mais il n'y a rien de cela dans le livre des *Rois;* les *Chroniques* sont un ouvrage très-récent et très-éloigné des sources, dont le témoignage ne prouve rien dans le silence du livre des *Rois*, et fait qu'on n'en remarque que mieux ce silence.

Le détail que nous donne l'Écriture de la révolution religieuse faite par Josias est une révélation éclatante de ce que disait l'histoire sur le paganisme d'Israël pendant toute la durée de l'existence des deux royaumes. A cette date de Josias, c'est-à-dire mille ans après celle où on place Moyse, le Temple, d'après le livre des *Rois*, était encore rempli de vases et d'ustensiles sacrés employés au culte du Baal ou à celui du soleil, de la lune et des étoiles, et c'est Josias qui les fait jeter au feu. A l'entrée de Jérusalem s'élevaient des autels d'Astaroth, de Chamos, de Melchom. Partout il y avait des Hauts Lieux, que Josias fit profaner, brisant les pierres saintes, coupant les arbres sacrés et jetant par-dessus des os de morts. Jérusalem était pleine d'inspirés, en proie à toute sorte d'esprits, et de devins ventriloques, qui faisaient monter et parler les morts, comme la femme d'Endor. Partout s'étalaient des pratiques que nous sommes habitués à considérer comme abominables aux yeux des Juifs, et parmi lesquelles il faut compter les prostitutions sacrées et les sacrifices au *molek*. Un feu était toujours allumé dans la vallée des fils d'Hinnom, attendant les enfants que leurs parents allaient donner au dieu à dévorer.

Enfin, d'après le livre des *Rois*, Josias fit célébrer solennellement la fête du *pésa* ou de la Pâque, « comme il est écrit dans le livre du Pacte ». Et le texte ajoute : « Cette Pâque n'avait pas été faite, ni du temps des Juges qui gouvernèrent Israël, ni du temps des rois d'Israël ou des rois de Juda. C'est dans la dix-huitième année du roi Josias que fut faite cette Pâque à Iehova dans Jérusalem. » Il est évident par ces versets que la célébration solennelle de la Pâque était une institution nouvelle, et que c'est par une pure fiction que plus tard on la fit remonter jusqu'à Moyse dans les livres de la Loi.

Qu'était-ce que cette fête de la Pâque? L'*Exode* donne de ce mot une explication trop subtile pour être vraisemblable (XII, 11-12). Si on considère qu'elle se célébrait à la première pleine lune du printemps, et que le mois lunaire, dont elle marque la moitié, était le premier de l'année juive, on ne doutera pas qu'elle n'eût pour objet de fêter le renouvellement de l'année [1]. Les fêtes religieuses d'origine antique se rattachent toujours aux grandes dates astronomiques. J'imagine d'ailleurs que cette époque était fêtée par les enfants d'Israël bien avant le temps de Josias. La nouveauté fut de la fêter, comme dit le texte, « dans Jérusalem », et d'y convoquer pour cela le peuple entier. Rien n'était mieux fait pour établir la religion du Temple, et pour faire de la maison de Iehova le centre de l'existence des hommes de Juda.

1. Le mot hébreu signifiant *passage*, il exprime peut-être le passage d'une année à l'autre.

Il semble donc qu'une grande révolution religieuse est définitivement accomplie, et que le judaïsme, comme nous l'entendons, règne désormais. Et pourtant, d'après le livre des *Rois*, notre source unique, Joachas, fils de Josias, fit, comme ses pères, « tout ce qui déplaît à Iehova ». Il en fut de même de ses successeurs Joachim et Joachin, et enfin de Sédécias, le dernier roi de Juda. Environ vingt ans après la mort de Josias, la royauté de Juda finissait en plein paganisme.

Il n'est donc pas possible d'en douter, la Loi, cette œuvre prétendue de Moyse, n'existait pas encore quand le royaume de Juda a été détruit. On doit croire seulement que les révolutions religieuses racontées dans le livre des *Rois* l'ont préparée. Ces révolutions ont pu être exagérées à distance ; cela n'empêche pas qu'elles n'aient été réelles, et que Jérusalem, à mesure qu'elle a vécu davantage, ne soit allée s'attachant de plus en plus à son Iehova, dieu jaloux, dont le culte tendait à devenir toujours plus sévère. C'est la ruine et l'exil qui ont achevé de former le judaïsme ; mais la ruine même et l'exil n'y auraient pas suffi, si le mouvement qui aboutit à l'établissement de la Loi n'avait commencé longtemps déjà avant la crise qui l'a conduit à son terme.

Après la prise et la destruction de Jérusalem par le roi de Babylone, la population de Juda, ou du moins l'élite de cette population, fut transportée dans le pays de ses maîtres : c'est ce qu'on appelle la transmigration ou la captivité de Babylone. Elle dura environ

trois quarts de siècle, puis tout à coup la ville et l'empire de Babylone tombèrent à leur tour sous les armes de Cyrus.

Par des motifs sur lesquels nous ne pouvons faire que des conjectures, Cyrus victorieux permit aux Juifs de rentrer dans la Terre d'Israël et de rétablir Jérusalem. On peut croire qu'ils faisaient déjà, surtout depuis l'exil, le commerce de l'argent; que déjà aussi ils avaient, comme capitalistes, la force que donne l'association, et qu'ainsi ils avaient rendu à Cyrus des services. Du reste, ce rétablissement des Juifs ne se fit pas tout d'un coup, puisque l'on compte près de cent ans de Zorobabel à Esdras et Néhémie. L'état juif ne fut donc réellement reconstitué qu'environ un siècle et demi après qu'il avait été détruit; de sorte que ce qui s'établit alors a dû être profondément différent de ce qui avait été autrefois.

J'ai dit l'état juif, car c'est par la tribu de Juda que se fit le rétablissement d'Israël. Les Israélites des dix tribus, transportés depuis deux cents ans dans l'Assyrie, ne paraissent pas s'être remués alors, soit parce qu'ils s'étaient accoutumés à leur existence nouvelle, soit parce qu'ils n'étaient pas restés unis par un aussi fort lien de patriotisme et de foi. C'est Juda qui reprit possession de son pays, et c'est seulement à la longue qu'on vit se grouper autour de Juda comme autour d'un centre tous les restes d'Israël.

Cependant il n'y avait plus dans Juda de famille royale; la race de David avait disparu, et probablement bien des choses du passé avaient disparu avec

elle. Les Juifs eurent donc le champ libre pour les réformes et purent établir entre eux l'égalité et la justice, sous la suprématie de leur dieu et de sa Loi, qui en fut la garantie. Les Juifs n'avaient plus au-dessus d'eux que leur grand prêtre. Ces grands prêtres devinrent dans la suite de vrais princes ou rois ; il est probable qu'ils ne furent d'abord que les chefs honorés d'une république. Cette constitution nouvelle, cette espèce de démocratie religieuse, avait besoin de s'appuyer sur l'autorité d'une écriture. Il fallait que cette écriture traduisît l'état nouveau, et il fallait aussi qu'elle parût consacrée par le temps. L'esprit juif se reporta alors de lui-même à ses plus antiques souvenirs ; il s'attacha au nom de Moyse, qui passait pour avoir tiré les Juifs de l'Égypte et en avoir fait un peuple, et c'est à Moyse qu'il attribua les institutions qu'il se donnait. C'est ainsi que se produisit la Loi, *tora*.

Les livres compris sous ce titre contiennent à la fois, et mêlés ensemble, le texte même de la Loi, et l'histoire d'Israël jusqu'à la Loi. L'histoire évidemment a été faite avec des livres plus anciens, qui ont disparu, mais dont on aperçoit encore la trace, soit dans les livres du *Pentateuque*, soit dans ceux qui suivent [1].

Tout ce que nous pouvons dire de cette littérature primitive, c'est que la source n'en était pas dans Juda, mais dans Éphraïm. L'importance donnée dans ces histoires au personnage de Joseph, père

1. *Nombres*, XXI, 14. — *Josué*, X, 13. — II *Samuel*, I, 18.

d'Éphraïm et de Manassé ; la sainteté de Béthel et celle de Silo ; les noms des villes auxquelles appartiennent la plupart des héros du livre des *Juges*, Débora, Gédéon, Abimélec, Jephté, Samson, etc. ; tout indique que c'est dans le royaume du nord qu'il faut aller chercher la naissance des récits qui nous ont été transmis par Juda.

La Loi elle-même peut avoir d'antiques origines, en ce sens que les commandements appelés les Dix Paroles ont peut-être été pris dans ces monuments primitifs, ou qu'elle peut contenir encore quelques prescriptions qui remontent à une tradition reculée. Mais l'ensemble de la Loi appartient incontestablement à la restauration de la république juive après l'exil, et elle a sa raison d'être dans cette restauration même.

Elle suppose évidemment qu'Israël ne fait qu'un seul peuple. Or cela ne s'est vu qu'avant la séparation des deux royaumes, ou après que tous deux ont été détruits. On a vu que la première hypothèse est impossible ; la seconde est donc obligée.

La Loi s'adresse à un peuple qui n'a pas de roi ; rien n'y suppose l'existence de la royauté. Si donc elle n'est pas antérieure à David (et cela est établi), elle est nécessairement postérieure à l'exil de Babylone [1].

Les livres de la Loi supposent l'existence d'un

1. Il semble qu'il y ait la mention d'une royauté dans le cinquième livre du *Pentateuque*, le *Deutéronome*. Mais j'ai averti que ce livre doit être mis tout à fait à part des autres, et qu'il est d'une date bien plus récente. J'expliquerai, quand il en sera temps, les versets où on a cru trouver des rois.

Temple unique, où réside le dieu d'Israël. Il est vrai qu'il n'y est parlé que d'un tabernacle ou tente sacrée, parce que ces livres mettent tout dans la bouche de Moyse, et que, du temps de Moyse, il n'y avait pas de Temple. Cependant quelquefois ils nomment « la maison de Iehova », et il est clair que c'est le Temple qui est désigné par les mots : « A l'endroit, quel qu'il soit, où j'attacherai la mémoire de mon nom » [1]. Enfin la Loi qui veut que tous les mâles d'Israël se présentent « devant Iehova » aux trois fêtes solennelles, est encore faite en vue du Temple. Si maintenant la Loi n'existait pas pendant la durée du premier Temple, elle ne peut avoir été écrite qu'après qu'on a eu bâti le second, et même après que le culte de Iehova y était depuis un assez long temps régulièrement pratiqué. Car on ne peut s'expliquer autrement ces détails si abondants et si minutieux sur toutes les observances de ce culte : description du sanctuaire et de tous les objets dont il est meublé, ainsi que des vêtements des prêtres ; indication de tous les rites des sacrifices et de toutes les fonctions sacerdotales ; prescriptions sur les fêtes, sur les prémices et sur les dîmes, sur les vœux et les impuretés. Cela nous conduit au moins jusqu'au milieu du ve siècle avant notre ère. C'est précisément l'époque d'Esdras, qui paraît être le véritable auteur de la Loi. Nous n'avons sur Esdras et son œuvre aucun témoignage

1. *Exode*, XXIII, 19 et XXXIV, 26. — *Exode*, XX, 24. — Si je ne cite pas le verset XV, 17, plus explicite encore, c'est qu'il est dans un cantique qui ne fait pas corps avec le récit.

contemporain. Le livre qui porte son nom, et celui qui y fait suite sous le nom de Néhémie (ou second livre d'Esdras), sont très-postérieurs aux événements qu'ils racontent. Voici comment ils s'expriment :

« Esdras monta de Babylone ; c'était un *sopher* (γραμματεύς, *scriba*) exercé dans la loi de Moyse... Il avait appliqué son esprit à étudier la Loi de Iehova et à la pratiquer, et à enseigner en Israël ses commandements. Voici la teneur de la lettre que le roi Artaxerxès donna à Esdras, prêtre et sopher, le sopher qui enseignait les paroles des commandements de Iehova : — « Artaxerxès, roi des rois, à Esdras le » prêtre, sopher de la doctrine du dieu du ciel... » (*Esdras*, VII, 6,etc.).

Et dans *Néhémie*, VIII : « Tout le peuple étant assemblé comme un seul homme..., ils dirent à Esdras le sopher d'apporter le livre de la Loi de Moyse (un peu plus loin il y a simplement le livre de Moyse, XIII, 1)... Esdras le prêtre apporta la Loi devant l'assemblée... Et il lut dans le livre... depuis le lever du jour jusqu'à midi..., et les oreilles de tout le peuple étaient à la lecture du livre de la Loi. Esdras le sopher se plaça sur une estrade... Esdras ouvrit le livre aux yeux de tout le peuple... et Esdras bénit Iehova le grand dieu, et tout le peuple répondit : « Amen ! amen ! » en levant les mains, et ils se prosternèrent devant Iehova la face contre terre. Et Josué, Bani, Serabia... et les lévites expliquaient la Loi au peuple... Ils lurent le livre de la Loi du dieu, l'expliquant et en faisant comprendre le sens... Néhémie, l'homme revêtu d'autorité,

et Esdras le prêtre et sopher et les lévites... dirent : « Ce jour est un jour saint devant Iehova notre dieu; » ne vous affligez pas et ne pleurez pas ; » car tout le peuple s'était mis à pleurer en entendant les paroles de la Loi... » Et tout le peuple alla boire et manger et distribuer les portions des victimes ; car ils avaient compris les paroles qu'on leur avait proposées. Et le lendemain les chefs de famille de tout le peuple, les prêtres et les lévites se rassemblèrent encore auprès d'Esdras le sopher, pour étudier les paroles de la Loi. Ils trouvèrent écrit, dans la Loi que Iehova avait édictée par Moyse, que les enfants d'Israël devaient demeurer sous des tentes pendant la fête du septième mois ; et qu'ils devaient publier et proclamer dans toutes les villes et à Jérusalem l'ordonnance suivante : « Allez sur la montagne et apportez des feuillages... » pour faire des tentes, comme il est écrit. » Le peuple alla et apporta les feuillages et se fit des tentes, et ils demeurèrent sous ces tentes ; *les enfants d'Israël n'avaient pas fait ainsi depuis le temps de Josué fils de Nun jusqu'à ce jour*, et il y eut une grande joie. Et il lut dans le livre de la Loi du dieu jour par jour, depuis le premier jour jusqu'au dernier, et ce fut une fête de sept jours... Et, le vingt-quatrième jour de ce mois, les enfants d'Israël se réunirent dans le jeûne, revêtus de sacs et couverts de terre... Ils confessèrent tous leurs péchés et les iniquités de leurs pères. Et, sans quitter la place, ils entendirent la lecture de la Loi de Iehova leur dieu pendant le quart du jour, et, pendant un autre quart, ils confessèrent leurs fautes,

prosternés devant Iehova leur dieu. » — Suit une longue confession ou prière, qui remplit trente-trois versets et qui aboutit à ces paroles :

« C'est pourquoi nous arrêtons ceci par écrit, et nos chefs y mettent leur sceau (suit la liste des chefs)... Et le reste du peuple... leurs femmes, leurs fils et leurs filles, tous ceux qui étaient en âge de comprendre, adhérèrent à leurs frères et aux principaux du peuple, et s'engagèrent avec serment et imprécation à suivre la Loi de leur dieu, qui avait été donnée par Moyse, son serviteur, à garder et à accomplir tous les commandements de Iehova notre dieu, ses jugements et ses ordonnances. »

A ne considérer que la lettre de ce récit, la Loi est plus ancienne qu'Esdras ; il la prend dans un livre, où il la lit, et qui est appelé livre de Moyse ; mais, pour un esprit critique, il y a là tout autre chose qu'une promulgation ; c'est bien l'établissement d'une loi nouvelle. Comme les livres de la Loi étaient déjà anciens, très-anciens même, à l'époque où ont été écrits *Esaras* et *Néhémie*, on comprend que les hommes de cette époque les aient reportés aussi loin que possible dans le passé ; mais les récits d'*Esdras* et de *Néhémie* ont été tirés de livres anciens eux-mêmes, que nous n'avons plus, et il paraît clair que dans ces livres on ne supposait pas que la Loi fût antérieure à Esdras. L'importance donnée au personnage d'Esdras, la solennité de cette promulgation et de ces ratifications, l'émotion du peuple, cette déclaration enfin si imprévue que la fête des Tentes, prescrite en effet dans la

Loi (*Lév.*, xxiii, 34), n'avait pourtant jamais encore été célébrée ; tout indique que la Loi n'a pas existé avant Esdras, et qu'il a proposé aux Juifs un pacte nouveau, consacré seulement par le nom antique sous le patronage duquel on l'a placé.

Ce qui est déjà visible dans *Néhémie* pour qui sait lire est rendu plus évident par le témoignage d'un livre grec fort curieux, qui ne faisait pas partie de la Bible hébraïque et qui est compris parmi les *apocrypha* (ce terme sera expliqué plus tard) : c'est le *Quatrième livre d'Esdras.* D'après ce livre (ch. xiv), la Loi, toujours supposée antique, avait été brûlée avec Jérusalem et le Temple lors de l'invasion des Chaldéens, et il n'en restait absolument rien ; mais Esdras, à l'aide d'une inspiration surnaturelle, la récrit et la restitue d'un bout à l'autre en quarante jours. — Il semble, quoique l'auteur ne le dise pas expressément, qu'il n'entend pas seulement parler de la Loi proprement dite, mais de la Bible tout entière. On voit bien ce que cette fable veut dire : c'est que tout le monde savait que les livres de la Loi n'avaient pas existé avant Esdras ; mais comme, en même temps qu'on les savait nouveaux, on voulait qu'ils vinssent de Moyse, on recourait à l'idée d'une restauration miraculeuse ; et tout le monde l'acceptait, comme on peut voir par le témoignage des Pères de l'Église, à commencer par Clément d'Alexandrie et Tertullien [1].

Enfin, et c'est un argument décisif, il y a dans un

1. Tertull., *De cultu femin.*, i, 3. — Clément, *Stromates*, I, p. 410 de Potter.

des livres de la Loi un passage dont la date est marquée d'une manière précise : c'est le chapitre XXVI du *Lévitique*. Iehova y tient à son peuple un discours où il étale les châtiments qui menacent les fils d'Israël s'ils viennent à lui être infidèles pour d'autres dieux. Ils seront battus et accablés par leurs ennemis; ils seront exterminés au pied des autels de leurs divinités, exterminées elles-mêmes ; ils verront leurs villes ruinées, leurs sanctuaires détruits, leurs campagnes dévastées ; enfin ils seront chassés de leur pays et dispersés parmi d'autres nations, où ils vivront misérables, pendant que leur terre restera en friche. Alors ils se repentiront et reconnaîtront leur faute, et Iehova se souviendra du pacte qu'il avait fait avec Jacob ; car il ne veut pas les perdre ; il est toujours celui qui les a retirés de l'Égypte pour être leur dieu. — Il est évident que ce passage n'a pu être écrit qu'après le retour de l'exil de Babylone.

On a regardé longtemps comme une objection décisive à la supposition que la Loi pût être aussi moderne, l'existence du *Pentateuque* samaritain. On disait que, si les Samaritains, qui ne reçoivent pas les autres livres de la Bible, ont admis le *Pentateuque*, c'est que, comme héritiers des dix tribus, ils ne recevaient que les livres écrits avant le schisme de Jéroboam. Cette thèse n'est plus aujourd'hui soutenue par personne [1]. En réalité, les Samaritains

1. M. Wallon l'abandonne dans sa discussion sur l'authenticité du *Pentateuque* (*La Sainte Bible*, 1854, pag. 512) : « Sans chercher un argument dans le *Pentateuque* samaritain, qui dans sa forme

d'après la captivité de Babylone n'étaient nullement les héritiers des dix tribus ; ils occupaient seulement le sol que la capitale des dix tribus avait occupé. Pendant longtemps ils ne se séparèrent pas des Juifs, et n'eurent avec eux qu'une même Loi. Lorsque la Samarie nouvelle et Jérusalem furent devenues ennemies, la haine des Juifs se plut à faire remonter aussi haut que possible dans le passé l'infidélité qu'elle imputait aux Samaritains. Mais tout indique que la séparation ne date véritablement que de la persécution d'Antiochos, pendant laquelle les Samaritains plièrent sous les rois de Syrie et se détachèrent des Juifs [1].

Arrivé ainsi aux livres de la Loi, je vais maintenant étudier ces livres en eux-mêmes. Mais je ne veux pas dire adieu à l'histoire antique d'Israël sans présenter une dernière remarque. Comme je me suis attaché surtout, en étudiant la religion primitive d'Israël, à faire voir combien elle était en opposition avec la Loi, j'ai pu laisser dans l'esprit du lecteur cette impression, qu'Israël, avant la Loi, ressemblait à tous les peuples païens. Il leur ressemblait sans doute, mais cependant il était lui. Puisque l'israélisme a abouti au judaïsme, il doit en avoir contenu le germe ; ces fils de Jacob, à qui s'appliquerait mieux qu'à personne le *toto divisos orbe*, ont eu de tout temps leur génie particulier. Ce génie paraît déjà

actuelle paraît d'une époque postérieure... » — Voir Michel Nicolas, *Études critiques sur la Bible*, 1862, t. I, p. 90.

1. Joseph, *Antiquités*, XII, v. 5.

dans les plus vieux récits de leurs Écritures : si on considère les personnages qui y représentent Israël, et si on compare ces « pères premiers » de la race (en grec, patriarches) aux *heroes* de la Grèce [1], on se dira que le peuple dont l'imagination a produit ces figures est bien le même qui, plus tard, a étonné et touché le monde hellénique par le caractère de sa Bible et de ses Psaumes, et par le contraste de ces œuvres austères avec la brillante littérature des Gentils.

Mais il n'en est pas moins vrai, et c'est la conclusion à laquelle ce chapitre doit aboutir, que ce qu'on appelle le judaïsme, et qu'on suppose d'ordinaire si antique, est, au contraire, une nouveauté, qui ne date peut-être que du cinquième siècle avant notre ère. Le judaïsme a été à l'israélisme ce que le christianisme est au judaïsme, une réforme, ou même une révolution religieuse. Cette révolution était renfermée dans les limites de la Palestine; mais elle a préparé celle qui, plus tard, s'est étendue de la Judée au monde entier.

Il faut donc abandonner les illusions qu'on s'est longtemps faites sur la haute antiquité du livre attribué à Moyse, « le plus ancien livre du monde », comme notre Pascal l'appelle sur la foi des apologistes juifs et chrétiens. C'est dans les textes hiéroglyphiques ou hiératiques de l'Égypte, puis dans les écritures cunéiformes de l'empire assyro-babylonien, qu'on reconnait aujourd'hui, sans difficulté, les plus anciens

1. Prononcer *heroes* comme en latin. — Pour les termes hébreux qui répondent à *patriarches*, voir 1 *Chron.*, VIII, 28.

livres du monde [1], et quant aux littératures japhétiques, le *Rig-Véda* et les poëmes homériques sont probablement plus vieux que le *Pentateuque*. Celui-ci, replacé à sa date, est moins imposant peut-être, mais cette date rend mieux compte de l'action qu'il a exercée; il n'aurait pas eu, je crois, le même succès, s'il eût été plus antique. La pensée et la langue y seraient moins nettes et moins dégagées: il étonnerait plus l'imagination; il se ferait moins comprendre et obéir. Dans des livres plus primitifs, nous recueillerions avec respect les traditions vénérables et confuses des âges lointains : celui-ci nous frappe par l'expression d'un mouvement qui a renouvelé les lois et les mœurs, et ce mouvement a mis dans les paroles attribuées à Moyse un je ne sais quoi qui commande et qui entraîne. Homère lui-même, dans sa merveilleuse poésie, n'a pas cet accent de passion et d'autorité. En un mot, le *Pentateuque* est déjà un livre de propagande [2].

1. Voir Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, p. 86.

2. En terminant ce chapitre, je dois faire remarquer qu'il a en grande partie le même objet qu'un morceau intitulé : *La Religion d'Israël, étude de mythologie comparée*, par lequel s'ouvre le livre de M. Jules Soury, qui a pour titre : *Etudes historiques sur les religions, les arts, la civilisation de l'Asie antérieure et de la Grèce*, librairie Reinwald, 1877. C'est un travail excellent, où l'auteur met à profit toutes les ressources de la science contemporaine avec une largeur et une liberté de critique qui manquent quelquefois aux savants. J'ai dû redire ici bien des choses qui y sont dites, quand elles étaient essentielles à mon sujet. J'ai laissé dans le livre de M. Soury, et j'invite mes lecteurs à les y chercher, ses études curieuses, mais complexes, sur les origines des Sémites et de leurs dieux, qui dépassent tout à fait l'objet que je me suis proposé.

CHAPITRE II

LES LIVRES MOSAIQUES. — LA GENÈSE.

La Loi ou la *tora* comprenait cinq livres, d'où vient qu'on l'appelle en grec le *Pentateuque*, c'est-à-dire le livre en cinq volumes.

Les Juifs ne désignaient ces cinq parties que par les premiers mots de chaque livre. En grec, on leur a donné des titres pris du sujet de chacun : la *Genèse*, c'est-à-dire la Naissance, les Origines ; l'*Exode*, ou la Sortie ; le *Lévitique*, les *Nombres*, le *Deutéronome* (c'est-à-dire la Seconde rédaction de la Loi). J'ai déjà dit que le cinquième livre doit être mis tout à fait à part des quatre autres. Je ne parlerai ici que de ces quatre premiers, en les réunissant, au besoin, sous cette désignation : les Quatre Livres.

La *Genèse* s'ouvre par un verset fameux : « Au commencement Élohim fit le ciel et la terre. » On a vu qu'Élohim est un pluriel qui signifie les dieux, mais que la Bible construit ce pluriel avec un verbe au singulier, comme pour montrer qu'elle l'applique au seul dieu des Juifs, qui est *le dieu* par excellence.

Il semble alors qu'elle devrait l'accompagner de l'article, et elle le fait quelquefois. Mais à force d'être employé pour désigner le seul dieu des Juifs, ce nom était devenu un nom propre, et il s'emploie le plus souvent sans article ; de même, à peu près, qu'Adam, qui signifie homme, est devenu le nom propre du premier des hommes, appelé Homme par excellence.

Je n'ai pas traduit, *créa* le ciel et la terre, parce que le mot hébreu n'a rien de l'acception métaphysique que comporte quelquefois le mot de *créer*. L'antique narrateur ne sait ce que c'est; il ne s'est jamais demandé, comme Sénèque, si son dieu travaille sur une matière préexistante, ou s'il se fait sa matière à lui-même.[1]. Il dit simplement que son dieu « a fait » le ciel et la terre. On voit par le verset 2 qu'avant cet acte divin, il y avait un chaos, sur lequel flottait le souffle du dieu ; le ciel n'est formé qu'au second jour, et la terre au troisième. C'est au sixième qu'il fait naître les animaux, et, après eux, l'homme. « Il *le* fit à sa ressemblance ; il *les* fit mâle et femelle (c'est le texte qui passe ainsi tout à coup du singulier au pluriel), et il leur dit : « Croissez et mul-» tipliez ; remplissez la terre et vous l'assujettissez[2]. »

Mais c'est ici que se présente dans le texte sacré

1. *Nat. quæst.* Préface, 14.

2. Le premier chapitre de la *Genèse* a été l'objet d'un *Mémoire sur le texte primitif du premier récit de la création*, par M. Gustave d'Eichthal, 1875 (Sandoz et Fischbacher). On apprend beaucoup dans ce savant et ingénieux travail ; on n'ose cependant accepter les conclusions d'une critique aussi hardie, qui ne craint même pas d'effacer de ce qu'elle appelle le texte original le verset fameux : « Élohim dit que la lumière soit, et la lumière fut. »

un accident très-remarquable. Au moment où le récit de la création semble fini, il recommence, et il recommence avec des détails sensiblement différents. Le nouveau récit part du verset 4 du chapitre II ; les trois premiers versets de ce chapitre auraient dû être compris dans le chapitre Ier.

Il débute ainsi : « Voici l'histoire du ciel et de la terre, quand le dieu Iehova forma la terre et le ciel » ; de sorte que ce qui précède semble être comme non avenu. Le vieux récit ne dit pas quel est le dieu qui a créé le ciel et la terre ; le nouveau dit expressément que c'est Iehova : c'était Iehova pour les Juifs, comme c'était Ormazd pour les Perses. On lit dans l'inscription fameuse de l'Elvend :

C'est un dieu puissant qu'Auramazdâ !
C'est lui qui a fait cette terre ici ;
C'est lui qui a fait ce ciel là-bas ;
C'est lui qui a fait le mortel [1].

Dans le nouveau récit, il n'est plus parlé des six jours. Il est dit que la terre était nue et aride, parce qu'il n'y avait pas encore de pluie pour l'arroser, ni d'homme pour la cultiver ; mais une vapeur s'éleva de la terre et en arrosa la surface, et le dieu fit l'homme avec de la terre dans laquelle il souffla un souffle de vie. Cette fois, c'est l'homme seul qui est créé d'abord, sans la femme. Le dieu le place dans le

1. Je prends cette traduction dans un livre très-récent et très-savant de M. James Darmesteter : *Ormazd et Ahriman, leurs origines et leur histoire*, librairie Vieweg, 1876. — Le mot *là-bas* étonne : il semble que c'est *là-haut* qu'on attendrait (pag. 21).

jardin de Volupté (ou d'Éden) ; il fait naître les arbres, dont il remplit ce jardin ; mais il ne veut pas que l'homme reste seul, et il songe à l'apparier. Il crée d'abord les animaux de toute espèce ; mais, l'homme n'ayant toujours pas trouvé l'être qu'il lui faut, il tire cet être d'une des côtes de l'homme pendant son sommeil. Ainsi naît la femme, *Hommesse*, qui doit être attachée à l'homme au point de ne faire avec lui qu'une seule chair [1].

Ce récit, si différent du premier, s'en distingue encore par cette particularité, que, dans le premier, le créateur est désigné constamment (jusqu'à trente fois) par le seul mot Élohim, tandis que, dans le second, il ne l'est jamais par ce mot seul, mais toujours (c'est-à-dire onze fois), par les deux mots réunis, Iehova Élohim, le dieu Iehova.

Quand on a fait cette remarque, on s'aperçoit que l'emploi de cette appellation, Iehova Élohim, se continue au chapitre suivant, où il est dit comment la femme, à la suggestion du serpent, détermine l'homme à cueillir le fruit de l'arbre de la science du bien et du mal, malgré la défense que le dieu en avait faite, et comment cette désobéissance les chasse du jardin en les condamnant à la mort. Ce récit tient d'ailleurs nécessairement à celui du chapitre II. Le chapitre IV paraît aussi faire suite tout naturellement au chapitre III.

1. La vieille traduction calviniste du seizième siècle n'a pas craint d'employer le mot que j'ai souligné. *Ischa*, en effet, répond à *isch*, comme *hommesse* répondrait à homme. C'est Adam qui dit, au verset 23. « On la nommera Hommesse, car elle a été prise de l'homme. »

Tout à coup, en arrivant au chapitre v, on s'aperçoit que le premier verset fait suite au verset 3 du chapitre ii, c'est-à-dire au premier récit de la création : « Voici la liste des descendants d'Adam, depuis le jour qu'Élohim fit l'homme à sa ressemblance ; il les fit mâle et femelle et les appela Homme (Adam). » — Celui qui écrit ainsi paraît ignorer tout ce qu'on lit aux chapitres ii-iv. Et il se trouve précisément qu'il ignore aussi le nom de Iehova et ne connaît que le vieux mot d'Élohim.

Une fois qu'on est placé sur cette voie, l'observation va s'étendant de plus en plus, et on reconnait que la *Genèse* tout entière peut se partager en deux séries de textes, dont la première est indépendante de la seconde. La première est le fond même du livre. La seconde se compose d'additions et de modifications qu'on a faites au texte original. Dans la première série, le dieu (Élohim) n'est jamais appelé du nom de Iehova ; dans la seconde, il est toujours appelé de ce nom. C'est de là qu'on a nommé la seconde série le récit jéhoviste, par opposition au récit élohiste, qui compose la première.

On sait que c'est un Français, Astruc, qui le premier a signalé cette distinction dans un ouvrage anonyme intitulé : *Conjectures sur les mémoires originaux dont il paraît que Moïse s'est servi pour composer le livre de la Genèse*, Bruxelles, 1753. Ce titre singulier, qui reconnaît Moyse pour l'auteur du livre sacré, montre assez que le critique n'est pas bien hardi ; la libre critique n'était pas possible en France sous la

domination de l'Église. Astruc n'en a pas moins posé dans ce livre, en deux cent cinquante pages, les véritables fondements de l'exégèse biblique.

Il est curieux de remarquer que l'écrivain *jéhoviste*, qui a augmenté ainsi d'un tiers environ le texte primitif de la *Genèse*, n'a pas eu l'idée de réécrire ce texte et de le rajeunir, en substituant, par exemple, le nom de Iehova là où il lisait seulement celui d'Élohim. Il s'est borné à mettre bout à bout les fragments anciens et les modernes, sans se soucier même des disparates. Cela est bien précieux pour nous, puisqu'il en résulte que la date récente des livres dits mosaïques, tels que nous les lisons aujourd'hui, n'empêche pas qu'ils ne nous aient conservé des témoignages authentiques de temps plus anciens; et ainsi ces livres reculent, au moins dans certaines parties, jusqu'à une assez haute antiquité.

Le texte élohiste finit d'ailleurs avec la *Genèse*, pourvu que l'on comprenne dans la *Genèse* deux chapitres qui la suivent immédiatement et n'auraient pas dû en être séparés, et dont on a fait les chapitres I et II de l'*Exode*. A partir de là, on ne voit plus, en général, dans la Loi ni dans les *Prophètes*, que le seul nom de Iehova [1].

La distinction des récits élohistes et des récits jéhovistes est très-aisée à faire en gros, mais il se rencontre quelques difficultés dans le détail. D'abord il

1. Néanmoins, dans les parties historiques de la Bible, faites d'après de vieux livres, et qui se bornent quelquefois à les transcrire, on retrouve çà et là le nom d'Élohim.

peut se présenter une suite de versets qui se trouvent ne renfermer aucune des deux appellations divines. Ensuite il arrive quelquefois, quoique cela soit très-rare, que le nom de Iehova s'est introduit dans un récit élohiste, ou réciproquement ; c'est une irrégularité, dont il faut trouver l'explication, et on la trouve [1].

Les additions jéhovistes, au delà des chapitres II et III, se distinguent de celles de ces deux chapitres en ce que dans celles-ci le dieu est appelé Iehova Élohim, comme pour faire une transition entre l'appellation d'Élohim et celle de Iehova; tandis qu'à partir du chapitre IV, on ne trouve plus que Iehova tout court, et il en sera ainsi dans tout le reste de la Bible.

1. C'est ainsi, par exemple, que le chapitre III, tout jéhoviste, commence cependant ainsi : « Le serpent était la bête la plus rusée que *Iehova* Élohim eût faite. Il dit à la femme : Vraiment, est-ce qu'*Élohim* a dit : Vous ne mangerez pas.....? etc. La femme répondit... Pour le fruit de l'arbre qui est au milieu du jardin, *Élohim* a dit : N'en mangez pas..... Le serpent dit : C'est qu'*Élohim* sait... etc. » — Il est probable que l'écrivain n'a pas voulu placer le nom sacré de Iehova dans la bouche du serpent, ou même dans un dialogue avec le serpent, de peur de le profaner. Il en est encore ainsi sans doute dans le dialogue entre Joseph et la femme de Putiphar (XXXIX, 9). On trouvera dans Astruc ces explications et plusieurs autres. On peut cependant n'être pas toujours de l'avis d'Astruc, soit pour les explications mêmes, soit pour la manière de couper le texte ; mais je ne puis entrer ici dans ces discussions. Je me bornerai à dire qu'il me paraît que les fragments dont se compose le récit élohiste ou primitif sont les suivants : I, 1 à II, 3. — V, 1 à 32. — VI, 9 à 22. — VII, 6 à 10. — VII, 17 à VIII, 19. — IX, 1 à 17. — X, 1 à 32. — XI, 10 à 32. — XIV, 1 à 20. — XVII, 3 à 27. — XIX, 29 à XX, 17. — XXI, 2 à 32. — XXII, 1 à 10. — XXII, 20 à XXIII, 20. — XXV, 1 à 18. — XXVIII, 1 à 12 et XXVIII, 17 à XXIX, 30. — XXX, 1 à 23. — XXXI, 4 à XXXII, 2. — XXXII, 24 à XXXVII, 36. — XL, 1 à *Exode*, II, 25.

Le récit sur Caïn et Abel, au chapitre IV, est une addition jéhoviste. La *Genèse* primitive ne connait pas ces deux personnages, comme en témoigne le verset 3 du chapitre V. On est étonné d'entendre parler d'une femme de Caïn sans qu'il ait été question de sa naissance, ni qu'on sache où la placer, car le texte primitif l'ignore également. Enfin, Caïn, quand Iehova le bannit après le meurtre, exprime la crainte que, s'il part pour cet exil, le premier qui le rencontrera ne le tue, tandis que le texte primitif suppose évidemment qu'il n'y a personne encore sur la terre. Ces difficultés étaient insolubles quand on regardait ces deux chapitres comme ne formant qu'un seul tout : elles ne le sont plus du moment que l'on considère le chapitre IV comme interpolé, et comme provenant de quelques traditions particulières sur les origines du genre humain.

Le récit sur les trois fils de Noé, à la fin du chapitre IX, est aussi une addition introduite pour autoriser la domination des fils de Sem et de Japhet sur les fils de Chanaan.

Si on appelle mythologie de la *Genèse* la partie de ce livre antérieure à l'histoire d'Abraham, cette mythologie comprend la création, le jardin d'Éden, la chute de l'homme, les patriarches (avec leurs vies de plusieurs siècles), le déluge, la tour de Babel. Déjà les fragments cités par Eusèbe (*Chron.*, p. 14) d'une Histoire grecque de la Chaldée attribuée à Bérose, un prêtre babylonien du temps d'Antiochos Soter, nous avertissaient que le récit du déluge était d'origine chaldéenne. On

trouvait aussi dans ces fragments une série de rois mythologiques d'avant le déluge, dont les règnes de plusieurs myriades d'années paraissaient le type premier et gigantesque auquel on pouvait rapporter la chronologie déjà si extraordinaire des patriarches. Joseph lui-même avait fait ces rapprochements [1]. Mais on a aujourd'hui beaucoup mieux que le témoignage de Joseph et d'Eusèbe.

Il est maintenant avéré que le récit du déluge dans la *Genèse* dérive d'une espèce de poëme chaldéen, tout récemment découvert dans des textes cunéiformes, qui nous en ont conservé des fragments considérables. D'autres textes ont donné depuis le tableau de la création; d'autres, celui de la chute de l'homme par le péché, où figure un dragon d'où viennent sans doute et le serpent de la *Genèse* et le dragon de l'*Apocalypse*. Pour le récit sur la tour de Babel ou Babylone, il est clair qu'il ne pouvait être venu que de la Chaldée : il se trouvait dans l'Histoire grecque citée par Eusèbe sous le nom d'Abydénos ; il a reparu aussi dans les textes cunéiformes. L'auteur de ces découvertes, George Smith, qui est mort au milieu de ses travaux, en avait rassemblé les résultats dans un livre intitulé (en anglais) : *la Version chaldéenne de la Genèse*, où il essaye de retrouver la *Genèse* tout entière dans les monuments chaldéens. La démonstration est achevée pour certaines parties; pour d'autres, elle est encore incomplète. Mais on ne peut plus douter que les originaux de la *Genèse* ne soient les récits chal-

1. *Antiquités*, I, III, 6 et 9.

déens, et que la source de la mythologie biblique ne doive être cherchée à Babylone [1].

Il est fort singulier que cette mythologie, ramassée, pour ainsi dire, dans les premières pages, ne reparaisse plus ensuite dans la Bible. Il n'y est pas reparlé une seule fois du paradis perdu par la faute de la femme et celle de l'homme et par les suggestions du serpent : cette croyance, qui est devenue fondamentale dans le christianisme, paraît n'avoir eu aucune importance dans la religion des anciens Juifs [2].

Sur le jardin d'Éden (c'est-à-dire de plaisance) et ses arbres merveilleux, ce qu'on a trouvé dans les textes cunéiformes est jusqu'à présent peu de chose ; mais ce mythe avait passé dans les livres religieux

1. *The chaldean account of Genesis, containing the description of the creation, the fall of man, the deluge, the tower of Babel, the times of the patriarchs, and Nimrod; babylonian fables, and legends of the gods, from the cuneiform inscriptions.* By George Smith.... London, 1870. On trouvera dans cet ouvrage une version fidèle de tous les textes chaldéens. Le livre a été traduit en allemand et beaucoup enrichi par F. Delitzsch, Leipzig, 1876.

On peut lire le récit du déluge, traduit en français, dans l'ouvrage de M. Fr. Lenormant : *les Premières Civilisations*, 1874, t. I. On le trouve aussi dans la *Revue politique et littéraire*, 1873, p. 816. Voir encore Maspero, page 161. — Quand je cite Maspero sans autre indication, je renvoie à l'*Histoire ancienne des peuples de l'Orient*.

2. *Sirach*, XXV, 24, paraît faire allusion à l'histoire d'Ève, sans que cela même soit certain ; mais ce livre grec est un de ceux qu'on appelle *apocrypha*, qui ne faisaient point partie des Saintes Écritures aux yeux des Juifs, et qui sont de date plus récente. — Le nom du jardin d'Éden ou jardin de Iehova est çà et là dans les *Prophètes*. Les *Proverbes* seuls connaissent les mots « d'arbre de vie ».

des anciens Perses, où il a pu être étudié [1]. Du reste, sans qu'on sache toujours par quelle voie, toute cette mythologie a passé partout. Si le mythe de la création n'est pas dans Hésiode, il était dans d'autres livres, où le lisait Ovide, chez qui nous le retrouvons. L'Éden ressemble à la fois à l'âge d'or et aux Champs Élysées. Pandore fait pendant à Ève : c'est toujours une femme qui introduit le mal dans le monde. Les *néphilim* ou géants (ch. VI), nés des amours des fils des dieux avec les filles des hommes, rappellent aussi les fables grecques. Il était même arrivé aux Grecs quelque chose de la tradition sur les langues contenue dans l'histoire de la tour de Babel, ce qui peut faire supposer qu'ils connaissaient même cette histoire, quoique nous n'en trouvions aujourd'hui chez eux aucune trace. Platon parle d'un récit d'après lequel, à l'origine des choses, *tous les hommes parlaient le même langage*, et même tous les animaux [2].

Si maintenant on passe à la partie de la *Genèse*

1. Voir Renan, *Histoire générale et système comparé des langues sémitiques*, 1re édit. p. 450 et suiv. — Littré, *Du mythe de l'arbre de vie et de l'arbre de la science du bien et du mal dans la Genèse*. (*Revue de philosophie positive*, novembre-décembre 1869.)

2. *Protagoras*, p. 271. — M. Edmond Naville a publié en 1875, dans les *Transactions of the Society of biblical archaeology*, une légende égyptienne qui n'est pas sans analogie avec celle du déluge, quoique sensiblement différente. Le dieu Ra est irrité contre les hommes, qui ont blasphémé son nom ; il ordonne en conseil des dieux l'extermination de toute la race. Déjà des multitudes ont péri, lorsque le dieu se ravise. Il se fait préparer un breuvage composé à la fois du jus de toute sorte de fruits et du sang des hommes massacrés ; ses prêtres en remplissent 7000 cruches ; alors le dieu apaisé promet qu'il ne tuera plus les hommes.

qu'on peut relativement appeler l'histoire, et qui commence au chapitre XII, on doit remarquer particulièrement, dans les interprétations jéhovistes, le développement qu'elles donnent aux promesses divines faites à Abraham. Dans le texte primitif (XVII, 4), Élohim dit simplement à Abraham : « Je fais un pacte avec toi ; je te ferai père d'une foule de peuples ; des rois sortiront de toi. » Et voici l'effet de ce pacte : Élohim dit : « Je serai le dieu de ta race, et je l'établirai sur la terre de Chanaan, et ta race à son tour pratiquera sur ses fils la circoncision ; ce sera le signe du pacte fait entre elle et moi. » Voici maintenant les additions jéhovistes : « Je bénirai ceux qui te béniront et je maudirai ceux qui te maudiront, et tous les peuples du pays seront bénis en toi, » (XII, 3 et XXII, 18). — « Regarde le ciel et compte les étoiles, si tu les peux compter... ainsi sera ta postérité, » (XV, 5). — « J'ai donné ce pays à ta postérité, depuis le fleuve d'Égypte jusqu'au grand fleuve, le fleuve d'Euphrate, » (XV, 18). — « Et Abraham ordonnera à ses enfants, et à sa race après lui, de se tenir dans la voie de Iehova et d'observer la justice, afin que Iehova tienne à Abraham les promesses qu'il lui a faites, » (XVIII, 19). » — Plus tard, Iehova répète à Isaac ces promesses : « Je multiplierai ta race comme les étoiles du ciel... et en elle seront bénis tous les peuples du pays, parce qu'Abraham a obéi à ma parole, et qu'il a observé mes lois et mes commandements, » (XXVI, 4). Je ne m'exagère pas la portée de ces nouvelles promesses ; j'ai mis « du pays » là où

d'autres mettent « de la terre », parce que je crois que le texte n'entend parler en effet que de la Palestine (voir xxviii, 13). Il y a là pourtant un bien autre orgueil, une situation bien autrement considérable d'Israël ; il y a l'idée toute nouvelle d'une loi divine, d'une *tora ;* et enfin celle de la prépondérance de la race israélite sur tous les petits peuples voisins, dont la fortune dépendra désormais des rapports d'amitié ou d'inimitié qu'ils entretiendront avec elle [1].

On a beaucoup ajouté aussi à l'histoire de Jacob. Les traits qui tendent à donner l'avantage à Jacob sur Ésaü, c'est-à-dire à Israël sur l'Idumée, comme la cession du droit d'aînesse, ou la bénédiction surprise à Isaac, sont des additions jéhovistes. Si on compare xxxiii, 1-16, morceau élohiste, et xxxii, 3-23, morceau jéhoviste, on verra que, dans le premier, Ésaü est bienveillant et même tendre pour son frère, tandis que, dans l'autre, il est menaçant et redouté.

L'étrange histoire qui remplit le chapitre xxxviii, et qui ne regarde que Juda, et par suite les hommes de Juda, est encore une addition.

Quoiqu'il y eût encore à faire bien des observations intéressantes, je ne pousserai pas plus loin cette confrontation, mais je ne devais pas non plus la négliger. Sans doute cette distinction du texte élohiste et du texte jéhoviste est depuis longtemps connue ;

1. On remarquera que les additions jéhovistes ne parlent plus des rois qui devaient sortir d'Abraham. On remarquera aussi que l'histoire du sacrifice d'Isaac était dans le récit primitif, mais qu'on y a ajouté les versets où sont répétées les bénédictions divines.

cependant on ne la connaît pas encore assez; bien peu de personnes, en dehors des érudits, l'appliquent dans le détail et en mesurent toute la portée. C'est une des choses qui font le mieux saisir dans la Bible, où on le méconnaît plus qu'ailleurs, ce perpétuel *devenir* que la critique poursuit maintenant dans toute étude.

Les récits historiques, à partir de l'émigration d'Abraham, sont le fondement même sur lequel repose la foi d'Israël en son dieu et sa confiance en ses propres destinées; elles sont la première assise du judaïsme. Le christianisme étant l'héritier du judaïsme, la *Genèse* tiendrait déjà par là une grande place dans l'histoire de ses origines; mais, au premier abord, il semble que ce n'est pas dans ce livre qu'il faut aller chercher l'esprit chrétien. Il est certain que les récits qu'on y trouve ne sont pas la partie la plus religieuse ni la plus édifiante de la Bible. Ils contiennent des aventures aussi singulières, sinon aussi poétiques, que les fables d'aucun peuple. Ce sont des inventions bien naïves, que l'histoire du plat de lentilles de Jacob, ou celle du même Jacob qui couvre ses bras de poil de chèvre pour surprendre la bénédiction destinée à son aîné aux membres velus, ou celle de Rachel qui dérobe les *bons dieux* de son père; car, dans tout ce que je vais dire, il n'y a pas de distinction à faire entre la *Genèse* primitive et la nouvelle, celle-ci étant sans doute empruntée à des livres déjà anciens.

Ces récits ne sont pas seulement naïfs; il arrive plus d'une fois qu'ils sont choquants; ils présentent des scènes de mœurs fort grossières, où les pères du

peuple de Iehova font des choses qui blessent singulièrement la décence, et jusqu'à l'honnêteté. Il suffit de rappeler l'histoire si ingénument brutale des filles de Loth ; celle d'Agar chassée au désert, avec son enfant, son pain et sa cruche ; celle du double mariage de Jacob, ou la manière dont Lia achète à Rachel une nuit de son mari ; l'aventure enfin de Juda avec Thamar, et tel passage non moins scandaleux, quoique scandaleux d'une autre manière, comme l'histoire du massacre de ceux de Sichem à la suite de l'enlèvement de Dina. C'est là ce que les incrédules du temps de Pascal appelaient *des sots contes* [1], et Pascal ne se défendait qu'en cherchant sous ces contes des allégories et des mystères.

Cependant si ce ne sont pas de telles histoires qui ont fait la conversion des Gentils, elles ne l'ont pas non plus empêchée ; car il y avait là de quoi étonner les philosophes, non de quoi choquer les autres : mais ce qui est déjà chrétien dans la Genèse, je veux dire ce qui a dû toucher la foule, quand les livres des Juifs se sont répandus, c'est le caractère éminemment populaire des récits et des exemples. Fénelon, rassasié des pompes de Louis XIV, ne tarissait pas sur le charme de la vie simple qu'on voit dans Homère ; mais combien les tableaux d'Homère sont déjà riches et brillants en comparaison des dessins sévères de la Bible ! Agamemnon est un bien plus grand seigneur qu'Abraham ; Nausicaa elle-même est une

1. *Pensees*, XIX, 8, page 31 du manuscrit autographe.

grande dame à côté de la fille de Bathuel donnant à boire à Éliézer et à ses chameaux. Les héros des fables grecques, même malheureux ou proscrits, et jusque dans les situations les plus difficiles, sont des héros fils des dieux; et nul, parmi les petits et les chétifs, ne peut songer un instant à se mettre à leur place. Il n'en est pas de même d'Abraham, qui s'en va seul avec son fils sur la montagne pour l'immoler, tous deux portant le bois et le feu du sacrifice ; ou de Rébecca, rencontrée et devinée à la fontaine, puis amenée comme épouse à Isaac ; elle se voile le visage quand elle l'aperçoit, et reçue dans la tente de Sara, elle fait oublier à son mari la mort de sa mère. Jacob, amoureux de Rachel, sert jusqu'à sept ans pour l'obtenir, puis sept ans encore, quand on l'a trompé en lui donnant sa sœur au lieu d'elle : la femme bien-aimée n'a que deux fils, et meurt en donnant le jour à Benjamin, l'enfant de douleur. Qu'on voie encore Joseph dans la citerne, vendu aux marchands qui passent, ensuite amené chez Putiphar, puis sortant d'une prison pour devenir tout à coup comme le vizir de l'Égypte; les épreuves auxquelles il soumet ses frères, la façon dont il se découvre à eux en pleurant, et le retour enfin de son vieux père. Qu'on voie Moyse exposé par sa sœur, recueilli ensuite au bord du Nil, et, comme on demande pour lui une nourrice, la sœur amenant la mère ; ce sont là des scènes qui sont à la mesure et à la portée de tous, du plus malheureux et du plus humble.

Dans la mythologie même, comparez Pandore et

Ève. Hésiode nous dit qu'Héphestos façonne avec de la terre une fille charmante ; Athéné l'habille ; les Grâces, la Séduction, les Saisons la parent et la coiffent; puis Hermès met en elle l'esprit de mensonge et les discours rusés et trompeurs. Elle s'appelle Pandora, parce qu'elle est douée par tous les dieux, pour faire le malheur des hommes. Hermès l'amène à Épiméthée comme un présent de Zeus ; Prométhée avait en vain averti son frère de se garder des présents du dieu, et en effet elle apporte avec elle le vase d'où s'échappent toutes les misères. Nous admirons, nous autres lettrés, cette jolie fable ; mais voici une pauvre femme, une esclave, ou même cette matrone de Virgile, qui se lève avant le jour pour travailler avec ses servantes, afin d'assurer sa pudicité et d'élever ses enfants : que leur font ces vers gracieux et ces inventions élégantes ? Dans la *Genèse,* Ève est tirée d'une côte d'Adam durant son sommeil ; Adam la voit, et dit : « Celle-ci est os de mes os et chair de ma chair. » Puis, quand elle a fait manger à l'homme le fruit défendu, Iehova prononce sa sentence : « Tu enfanteras dans la douleur ; tu auras besoin de ton mari et il sera ton maître. » Quant au serpent, il rampera et « mangera la terre » ; il y aura inimitié entre sa race et les enfants de la femme ; ceux-ci lui écraseront la tête, et il leur mordra le talon. — Cela est simple jusqu'à la rudesse, mais tous s'y intéressent et tous sont touchés.

Ajoutons qu'ainsi que le fond même, le style dans lequel ces choses sont contées est accessible à tous.

Point de luxe de langage; point de versification musicale; point d'art savant; point d'éloquence ni de rhétorique; il ne s'agit pas de charmer une aristocratie dans ses fêtes, mais d'instruire et d'édifier jusqu'au dernier des fils d'Israël. Sans doute cette sévérité est souvent bien nue; elle n'a pas, par exemple, de quoi émouvoir et transporter une foule assemblée dans un théâtre; mais, à force d'être sobre, et même pauvre, ce style s'est trouvé classique à sa manière; rien n'y a passé de mode; rien n'y est de trop; aucun trait ne nous arrête ni ne nous fatigue; cette manière d'écrire est la plus durable et la plus universelle; elle est entendue et sentie dans tout pays et en tout temps. C'est ainsi que se montre, dès les premières pages de la Bible, un esprit tout différent de celui du monde hellénique, bien moins riche, bien moins fécond, bien moins ouvert à la lumière, mais essentiellement populaire, et qui par là a prévalu. Cette littérature était la seule où on entendait la voix d'une race pauvre et dédaignée, et cette voix a fini par couvrir toutes les autres [1].

Je terminerai par cette remarque, qu'il ne nous est pas possible de dire à quand remontent les écrits originaux, soit élohistes, soit jéhovistes, avec lesquels l'auteur de la *Genèse* a fait le sien. L'un des recueils dont se compose le livre des *Proverbes* porte ce titre (xxv, 1): « Voici encore des sentences de Salomon, *que les hommes d'Ézéchias, roi de Juda, ont re-*

1. M. Renan dit plus hardiment qu'il n'y a pas là de style, *Histoire des langues sémit.*, p. 20.

cueillies. » Sans accepter, au sujet des *Proverbes*, la tradition exprimée dans ce verset (on verra qu'il s'en faut bien que ce livre soit si vieux), il est permis de supposer, d'après cette tradition, que le règne d'Ézéchias a été une époque littéraire, et que ce roi fut une espèce de Pisistrate, qui fit recueillir par des hommes choisis les monuments de la poésie et de l'histoire d'Israël. C'est la seule indication de ce genre qui soit arrivée jusqu'à nous.

Quant à la *Genèse* telle que nous la lisons, on a reconnu que ceux qui l'ont rédigée ne prétendaient nullement la donner pour l'œuvre de Moyse, puisqu'ils y ont mis des phrases du genre de celle-ci (XXXVI, 31) : « Voici ceux qui ont régné au pays d'Édom, quand il n'y avait pas encore de roi en Israël. » Il y en avait donc, ou il y en avait eu, au temps où la *Genèse* a été écrite. Resterait à déterminer ce temps d'une manière plus précise. Au chapitre XLIX, parmi les paroles de Jacob mourant à ses fils, on lit ces mots qui s'adressent à Juda (verset 8) : « Juda, tes frères t'honoreront [1]... ; les fils de ton père se prosterneront devant toi... Le sceptre ne sortira pas de Juda, ni le commandement de sa postérité, jusqu'au jour où il arrivera à Silo et où tous les peuples lui obéiront. » Cela doit avoir été écrit après l'exil de Babylone, quand Juda, en effet, était devenu la tête d'Israël ; que sa prééminence était reconnue par les tribus ses sœurs et ses rivales, et qu'il régnait même à Silo,

1. Allusion au nom même de Juda, qui signifie *honoré*, comme si on disait en français : Honoré, tes frères t'honoreront.

c'est-à-dire jusque dans la ville sainte de l'antique royaume d'Éphraïm [1].

On ne peut d'ailleurs séparer la *Genèse* de l'*Exode*, dont le commencement fait suite immédiatement à la fin de la *Genèse*. Or, l'*Exode* contient la Loi, et on a vu que la Loi ne peut être que de cette même époque où nous conduit l'interprétation des versets sur Juda.

Si on trouvait que ce chapitre sur la *Genèse* est bien court et bien insuffisant pour un tel sujet, qu'on se rappelle encore que je n'ai pas entrepris l'étude générale du judaïsme ou de la Bible ; que mon objet est beaucoup moins vaste ; et que ce chapitre en particulier n'est pas écrit pour exposer tout ce que peut suggérer à l'esprit la lecture d'un livre si original et si riche, mais pour y étudier deux choses : premièrement, comment on y sent déjà le mouvement qui travaille et transforme sans cesse le judaïsme ; ensuite, quelle a été la part de la Genèse dans l'action que les Écritures ont exercée sur les esprits.

1. Le texte de ce verset est peut-être le plus controversé qu'il y ait dans toute la Bible, et les interprètes ne s'accordent ni sur la lettre ni sur le sens. Je m'en tiens au mot à mot le plus simple.

CHAPITRE III

L'EXODE ET LA LOI.

L'*Exode*, en tant que récit, est simplement une suite de la *Genèse*, et elle offre à peu près les mêmes caractères, quoiqu'il ne s'y trouve pas une histoire aussi touchante que celle de Joseph. Elle blesse aussi en plus d'un endroit les esprits délicats, soit par des contes puérils et véritablement pitoyables, comme les allées et venues de Moyse et de son frère près du pharaon, et leur joûte avec les magiciens de l'Égypte; soit par des scènes barbares, comme le massacre des trois mille hommes [1]. Mais jamais histoire n'a été plus faite pour toucher la foule des malheureux et des opprimés que celle qui est le sujet même de l'*Exode*. Ce peuple à qui on défend d'élever ses enfants mâles, de manière que celui qui doit être son libérateur ne vit que par une surprise; ces esclaves accablés sous les plus pénibles travaux, et qu'on achève d'écraser par des exigences nouvelles et dé-

1. Voir XXXII, 28; vingt-trois mille dans la Vulgate, sans doute d'après *Nombres*, XXV, 9.

raisonnables ; qui sont tellement dénués de ressources contre l'oppresseur, qu'ils ne se sauvent que par une suite de miracles ; qui ne s'insurgent pas, qui ne combattent pas, mais qui s'échappent en volant leurs maîtres : voilà bien une épopée de misérables. Le héros de cette épopée n'a rien de commun avec ceux d'Homère et de Pindare : voici par quel début il s'annonce. Un jour il surprend un Égyptien qui bat un Hébreu ; il regarde autour de lui, et, voyant qu'il n'y a personne, il tue l'Égyptien et il l'enterre dans le sable. Puis, découvert et dénoncé, il se retire au pays de Madian. Il en revient plus tard, ayant reçu de son dieu la mission de tirer son peuple de la servitude. Il est vieux alors, il a quatre-vingts ans ; il n'a pas même le don de la parole ; il est infirme de la langue, et il faut que son frère parle pour lui. Cependant, son dieu s'entretient avec lui « face à face, et comme un homme parle à un homme » ; il crée une nation et règle pour tout l'avenir ses destinées. Il est d'ailleurs traversé dans son œuvre par les révoltes des siens, ou tout au moins par leurs murmures incessants : « Qu'as-tu fait ? que nous veux-tu ? nous ne te devons que de souffrir davantage. » Sa vie est une « passion », comme toute l'existence d'Israël ; humiliée et désolée, patiente et opiniâtre. Mais ce qu'il y a de plus intéressant dans l'*Exode*, ce n'est pas encore l'histoire ; c'est la Loi.

On a déjà vu que la Loi est religieusement très-supérieure à l'ancien culte d'Israël ; on a vu aussi qu'elle a gardé des traces de l'ancien paganisme, et particulièrement qu'elle accepte encore les sacrifices

humains. Cela est bien loin de l'idée qu'on se fait aujourd'hui d'une Loi divine. La Loi n'en a pas moins, dans son ensemble, un caractère de moralité et même de sainteté, qui ne peut être méconnu, et qui tient, soit au caractère propre du peuple juif, soit à l'impression que l'exil de Babylone avait faite sur les Juifs eux-mêmes.

Dans la Loi se détachent d'abord les *Dix Paroles* [1], que Iehova lui-même, à ce qu'on croyait, avait promulguées sur le Sinaï, et qui étaient conservées dans l'arche sainte ; elles ne s'adressent qu'à son peuple, mais celui-ci les a fait reconnaître par tous les peuples. La première est : « Je suis Iehova ton dieu, qui t'ai retiré du pays d'Égypte, de la maison de servitude. Tu n'auras pas d'autres dieux devant ma face ». Et la seconde : « Tu ne feras pas des images ni des figures de rien qui soit au ciel ou sur la terre ou dans les eaux, pour te prosterner devant elle et les servir ; car je suis Iehova ton dieu, le dieu jaloux, qui punis le péché des pères sur les enfants en la troisième et la quatrième génération de ceux qui me haïssent, mais qui fais miséricorde jusqu'à la millième à ceux qui m'aiment et qui gardent mes commandements (xx, 2-6). »

Ces versets expriment parfaitement l'idée que les Israélites se faisaient de leur dieu. Iehova n'était pas à leurs yeux le seul dieu qu'il y eût au monde ; il était seulement leur dieu à eux. Ils disaient sans difficulté, tout comme Athalie dans Racine :

J'ai mon dieu que je sers ; vous servirez le vôtre.

1. *Exode*, xxxiv, 28 ; en grec, le Décalogue.

C'est à peu près ce que Jephté, dans les *Juges*, dit aux Ammonites (xi, 24); c'est ce que dit Ruth à Noémi dans le livre de *Ruth* (i, 16). Les dieux sont attachés au sol; on doit son culte au dieu de la terre qu'on habite [1]. Mais ce principe n'empêchait pas qu'on ne pût associer au culte de la divinité locale celui des divinités voisines : l'Athéné d'Athènes n'interdisait pas d'honorer *devant sa face* la Déméter d'Éleusis, l'Héra d'Argos, le Zeus d'Olympie; ils avaient aussi leurs temples en Attique. Ainsi avait fait longtemps Israël lui-même : depuis la Loi, il ne lui fut plus permis de le faire ; son dieu a rompu sans retour avec tous les dieux; il est à part, comme son peuple est à part entre les peuples ; il est désormais « le dieu jaloux ». Il accepte l'hommage de l'étranger; il ne consent pas à partager avec un dieu étranger l'hommage d'Israël [2].

Il ne paraît d'ailleurs nulle part dans l'*Exode*, que Iehova soit d'une autre nature et d'un autre ordre que

1. I, *Rois*, xx, 23. Voir plus haut, page 17. Voir aussi, sur ce sentiment commun à tous les peuples de l'antiquité, le livre de M. Alexandre Bertrand : *Essai sur les dieux protecteurs des héros grecs et troyens dans l'Iliade*. Rennes, 1858 (thèse de doctorat).

2. Il y a dans le livre de *Josué* (xxii, 25) un exemple curieux de jalousie religieuse en sens inverse. Les fils de Ruben et de Gad, se trouvant séparés par le Jourdain du reste d'Israël, expriment la crainte qu'un jour leurs frères ne veuillent plus les reconnaître comme Israélites, et qu'en conséquence *ils ne les empêchent de servir Iehova*. Les Juifs encore mal établis pouvaient voir là un danger de la part de toute une population limitrophe; mais ce danger disparut bientôt, et on ne retrouve plus cette préoccupation dans leur histoire. Sous Hyrcan, au contraire, lorsqu'ils conquirent l'Idumée, ils forcèrent les Iduméens à se faire Juifs. Et quant à la conquête morale qui fait de l'étranger un prosélyte, ils la poursuivirent avec la passion la plus obstinée.

les autres dieux. Il est vrai qu'au moment où les Hébreux viennent d'échapper à la poursuite des Égyptiens, qui ont été engloutis dans la mer Rouge, Jéthro s'écrie, en saluant Moyse (xviii, 11): « Je vois bien maintenant que Iehova est plus grand que tous les dieux, car il a prévalu contre l'insolence des Égyptiens. » Mais ces paroles n'ont pas le caractère d'une profession de foi ; c'est simplement un cri de victoire : il n'y a pas de peuple qui ne proclame, le jour où il est vainqueur, qu'il est le premier des peuples, et son dieu le premier des dieux.

Mais pour Israël et dans Israël il n'y a que Iehova ; tout autre dieu est un étranger et un ennemi. Aussi la Loi ordonne que celui qui sacrifiera à quelqu'un de ces dieux du dehors soit exterminé (xxii, 20). Le nom d'une divinité étrangère ne doit pas se trouver dans la bouche d'un fils d'Israël (xxiii, 13). Il est commandé aux Hébreux de faire disparaître de la terre qui leur est donnée tout peuple qui adore ces dieux proscrits, de peur qu'ils ne soient entraînés à les adorer eux-mêmes. Ce n'est pas là une intolérance de théologien ; c'est celle d'un patriotisme ombrageux, pour qui toute infidélité à Iehova est une trahison envers Israël.

Ce dieu est celui de la passion, non pas certes celui de la raison ni de l'équité : il récompense ses fidèles jusque dans leur dernière postérité, mais il punit les rebelles jusque dans leurs arrière-petits-fils. Il faut que nous attendions un autre âge pour que nous voyions s'éveiller en Iehova la conscience de l'iniquité d'une telle justice.

La proscription des images n'a pas ici non plus le caractère qu'elle a pris plus tard. Rien ne marque qu'on les tienne pour des représentations vaines et pour une matière morte et impuissante. Rien non plus n'indique que l'on conçoive Iehova comme invisible et sans figure. Au contraire, comme Moyse demande à Iehova à voir sa splendeur (*kabod*), Iehova répond : « Tu ne pourras pas voir ma face, car l'homme ne peut me voir et vivre... ; mais, quand ma splendeur passera, je te placerai dans le creux du rocher, j'étendrai ma main devant toi jusqu'à ce que je sois passé, et, quand je serai passé, j'ôterai ma main, et tu me verras par derrière ; mais ma face ne se verra point (xxxiii, 18). »

Iehova a donc une forme et un visage, quoique ce visage ne puisse être vu de l'homme, parce que cette vue le tuerait [1].

Au reste, comme ces vieux récits ramassent volontiers, pour les mettre au bout les unes des autres, les traditions les plus disparates, un autre passage dit que Moyse, Aaron et ses deux fils, et soixante-dix « anciens » d'Israël, furent admis sur le Sinaï en présence de leur dieu, qui reposait sur un pavé de saphir bleu comme le ciel serein ; « et il ne mit pas sa main sur eux ; ils le virent, et ils mangèrent et burent (c'est-à-dire : et ils ne moururent pas) (xxiv, 11). » On ne peut rien imaginer de plus païen que ces

1. Les dieux de la poésie grecque ne peuvent pas non plus être vus des hommes sous leur figure propre. Sémélé a été consumée, pour avoir vu Zeus dans sa splendeur.

idées. Seulement, il se trouva en fait, qu'à la différence du culte rendu ailleurs au taureau d'or, ou à tant d'autres images, Iehova, dans son temple de Jérusalem, n'avait pas de représentation figurée.

Ce n'est pas là un trait qui lui fût absolument particulier, ni qui eût rien d'extraordinaire. Les arts étant moins anciens que les religions, on trouverait partout un temps où les dieux n'avaient pas d'images; le culte s'adressait, par exemple, à une pierre brute, comme dans l'histoire de Jacob à Béthel (*Gen.* XXVIII, 18). Les dieux romains n'ont pas eu d'images jusqu'au règne des Tarquins, suivant Varron [1], c'est-à-dire jusqu'à l'époque où furent connues des Romains les représentations divines de la Grèce. A propos du temple d'Héliopolis, en Égypte, Strabon dit expressément (p. 805) qu'on n'y voyait *aucune statue, du moins à forme humaine, mais seulement quelque figure d'animal*, c'est-à-dire sans doute quelque chose d'analogue aux keroubs [2]. L'arche ou coffre sacré de Iehova tenait lieu de sa statue; on a vu que le dieu y était présent. Elle renfermait des tables de pierre, qu'on croyait avoir été taillées par le dieu lui-même et gravées de sa propre main; c'est là qu'étaient inscrites les Dix Paroles (XXXII, 16). L'arche n'est pas non plus chose isolée dans l'histoire

1. Augustin, *De civ. Dei*, IV, 31.

2. L'auteur du livre *Sur la déesse de Syrie* dit plus généralement que les plus anciens temples d'Égypte n'avaient pas d'images, et qu'il a vu des temples en Syrie « qui sont à peu près de la même antiquité ».

des religions. On a justement rapproché le récit sur l'arche du premier livre de Samuel (vi, 8) de ce qui est dit, dans le livre attribué à Sanchoniathon, d'un dieu phénicien « au naos traîné par des bœufs ». Voir aussi le *calathos* de Déméter dans Callimaque, la *cista* d'Isis dans Apulée, etc. [1].

Jérusalem s'attachait d'autant plus à son dieu sans figure qu'elle condamnait ainsi le Iehova taureau de Béthel. En général, toute représentation figurée d'un dieu était considérée par les hommes de Juda comme un drapeau étranger ou ennemi, et c'est à ce titre qu'ils la poursuivaient. Ils avaient la haine des images rivales plutôt que l'horreur générale de l'idolâtrie [2].

Quelque circonspection que la critique doive mettre dans l'interprétation de ces vieux textes, elle ne saurait trop appuyer sur le caractère particulier que la première des Dix Paroles donne tout d'abord au livre sacré des Juifs. Si ces versets n'enseignent pas le monothéisme des philosophes, la croyance à un dieu unique, ils ordonnent de la manière la plus solennelle l'adoration d'un seul dieu. Or, pour la foule, le chemin est court de l'unique adoration à l'unique croyance. Tôt ou tard, la Loi ne pouvait manquer

1. Sanchoniathon, p. 20 d'Orelli. — Renan, *Mission de Phénicie*, p. 215. — Callimaque, *Hymne à Déméter*. — Apulée, *Metamorph.* XI, 11 : *Ferebatur ab alio cista secretorum capax, penitus celans operta magnificæ religionis.*

2. *Idolâtrie*, pour *idololatrie*, qui est la vraie forme grecque : culte des images. Ce mot se trouve pour la première fois dans Paul, I *Cor.* x, 7.

d'être obéie, et, quand elle le fut tout à fait et qu'Israël ne rendit de culte qu'à un seul dieu, il devait nécessairement arriver qu'il ne crût guère aussi qu'à un seul dieu. Ce dieu était sans femme, sans enfants, sans histoire : on est bien loin avec lui de cette mythologie de la Grèce, où les amours, comme dit le poëte, étaient si pressés, ainsi que toute espèce d'aventures [1]. Il n'y avait non plus rien en lui, bien entendu, de ce que nous appelons une Trinité. Si le dieu des Juifs avait été trois, il n'aurait pas frappé comme il l'a fait l'imagination des autres peuples ; il était véritablement unique. Et, n'ayant pas même de figure, il ne donnait pas de prise sur lui ; rien ne l'empêchait de se confondre avec l'idée abstraite d'un dieu commun de tous les hommes et de tous les peuples. Du jour où, n'ayant pas chez soi d'image divine, et ayant proscrit celles des étrangers, Israël n'eut plus affaire qu'à un dieu invisible, il fut bien fort contre les dieux visibles des autres peuples. On peut dire que les quelques versets qui étaient censés sortis du Sinaï de la bouche de Iehova lui-même, ébranlèrent, dès qu'ils furent entendus du monde, tous ces dieux de métal, de pierre et de bois dont la terre entière était couverte [2].

Il faut ajouter que, si Iehova est le dieu particulier et exclusif d'Israël, cela établit entre lui et son peuple des sentiments d'une vivacité et d'une énergie

1. Aque chao densos divum numerabat amores.

Georg., IV, 346.

2. Remarquez qu'au temps où les Juifs furent en rapport avec les peuples helléniques, l'arche elle-même n'existait plus, comme on le verra plus tard.

singulières. L'*Exode* lui fait dire (iv, 22) : « Israël est mon fils, mon aîné. » Et ailleurs : Pour vous tirer de l'Égypte, « je vous ai emportés comme sur les ailes de l'aigle et je vous ai pris avec moi. Et maintenant, si vous écoutez bien ma voix et si vous observez mon pacte, vous serez, entre tous les peuples, mon trésor, car cette terre est toute à moi ; vous serez devant moi un peuple de prêtres et une race consacrée (xix, 4). » — On sent là une ardeur et déjà une tendresse religieuse dont le développement nous frappera plus tard. Et il n'est pas étonnant, quand l'humanité a cherché à se réunir, un certain jour, dans une même foi et dans l'adoration d'un seul dieu, qu'elle se soit adressée aux Juifs pour être conduite à ce dieu et initiée à ses oracles.

Le troisième commandement défend de profaner le nom de Iehova par le parjure.

Le quatrième est celui qui ordonne d'observer le sabbat, c'est-à-dire le repos du septième jour. L'observation du sabbat était par excellence le signe extérieur du judaïsme, aussi était-elle prescrite dans la Loi sous peine de mort (xxxi, 14). Elle est fondée, dans les Dix Paroles, sur ce que, « Iehova se reposa après avoir créé pendant six jours ». Il est clair néanmoins que la coutume n'est pas née du mythe, mais le mythe de la coutume. On n'a imaginé que le dieu eût cessé d'agir le septième jour, que parce que le septième jour les hommes n'agissaient pas. Cela suppose d'abord la division du temps en « septaines » ou semaines de jours, division inconnue à l'antiquité

classique, et dont l'origine astronomique est restée longtemps obscure : il paraît maintenant établi qu'elle vient encore de Babylone. Cela suppose aussi que le dernier des sept jours était sacré, ce qui semble venir aussi de Babylone, d'après une découverte récente [1].

Mais, dans un autre endroit de l'*Exode* (xxiii, 12), un autre motif est donné : « Tu te reposeras au septième jour, *afin que ton esclave se repose*, avec ton bœuf et ton âne. » Là se montre un sentiment qui a fait sans doute la fortune de cette prescription de la Loi. Aujourd'hui plus que jamais, qui ne voudrait trouver le moyen de faire que ceux qui portent constamment le poids du travail, quelquefois au point d'en être accablés, puissent une fois la semaine respirer et se sentir libres? Si nous ne voulons plus d'un sabbat réglé et imposé à jour fixe, c'est d'abord et avant tout parce que, la vie ne pouvant jamais être suspendue, il est clair que tous les hommes ne sauraient en aucun cas prendre leur repos en même temps. C'est aussi parce que, le travailleur libre ne pouvant compter que sur lui-même, il faudrait, afin de le dispenser

1. Voir A. H. Sayce, dans *the Academy*, 1875, II, p. 554. M. Sayce renvoie aux travaux de M. Oppert et de M. Schrader.

Dion Cassius croyait la semaine d'origine égyptienne, XXXVII, 18.

M. Alfred Maury, dans une note de 1850 (*Mémoires de l'Académie des sciences*, t. XII), avait fait voir que l'existence de la semaine n'était bien constatée alors que chez les Juifs; mais il ajoutait sagement : « Nous manquons de données à l'égard des Phéniciens *et des Assyriens.* »

M. Sayce dit que le mot sabbat est lui-même chaldéen.

du travail un jour, avoir pour ce jour assuré sa vie; tandis que dans le monde antique, où le travailleur était l'esclave, chaque jour de repos était nécessairement un bienfait, puisque ce jour-là il était nourri sans travail. Les Grecs, si humains, ne méconnaissaient pas sur ce point les devoirs du maître, et leurs sages recommandaient de célébrer fidèlement toutes les fêtes, dans l'intérêt des esclaves, qui ont besoin de ce repos [1]. Mais ces préceptes n'avaient pas toute l'autorité d'une loi, et de plus des fêtes distribuées inégalement à travers l'année ne valaient pas sans doute ce jour assuré tous les sept jours. Aussi, de toutes les prescriptions judaïques, aucune ne s'est imposée plus aisément aux Gentils et n'a été plus vite et plus généralement populaire, et enfin le repos sabbatique est devenu la loi commune des trois grandes religions « du Livre », comme on les appelle, le judaïsme, le christianisme et l'islamisme.

Le reste des Dix Paroles est de pure morale; elles n'expriment que les instincts communs de la nature humaine; mais elles semblent les rendre plus saints par l'autorité de la voix divine. On a remarqué la naïveté de ce trait: « Honore ton père et ta mère, *afin de vivre longtemps* sur la terre que Iehova te donne. » On lit dans le livre égyptien de Ptahhotep [2]: « Le fils qui reçoit la parole de son père deviendra vieux à cause de cela. » J'arrive maintenant à l'ensemble de la Loi, qui est beaucoup plus étendue que

1. *Économiques* de Théophraste, attribuées à Aristote, chap. v.
2. Sur ce livre, voir Maspero, p. 85-88.

les Dix Paroles, et que Moyse, disait-on, avait rédigée par l'ordre et sous la dictée de Iehova. Je commence par les prescriptions sur les choses divines, sans m'attacher à celles qui ne sont que le développement des quatre premières des Dix Paroles.

La circoncision n'est pas réglée par la Loi, du moins dans l'*Exode* [1]; elle est reconnue comme antérieure à la Loi même, et aussi ancienne que l'existence d'Israël. Dans le récit élohique de la *Genèse*, XVII, 10, le dieu la prescrit à Abraham comme le signe de l'alliance qu'il fait avec sa race. Cependant un passage de l'*Exode*, d'ailleurs très-obscur, IV, 25, semble lui donner une origine différente, et peut-être plus vraie, en la présentant comme une espèce de sacrifice, par lequel on rachète à un dieu sanguinaire la vie de l'homme en lui offrant de la chair et du sang pris à la source de la vie. Quoi qu'il en soit, il y a sur la circoncision un passage classique d'Hérodote, II, 104 : « Les Phéniciens, et les Syriens de Palestine conviennent eux-mêmes qu'ils ont appris la circoncision des Égyptiens. » Les Syriens de Palestine, ce sont les Juifs, comme le reconnaît Joseph [2].

On a signalé d'autres emprunts que la religion d'Israël semble avoir faits à celle de l'Égypte ; mais, comme l'a dit M. Renan, il n'est pas facile d'en mesurer l'étendue. On a vu que les origines de l'israé-

1. Le jour en est fixé dans un verset du *Lévitique*, XII, 3.
2. *Contre Apion*, I, 22. — Le témoignage d'Hérodote est confirmé par les monuments égyptiens : voir M. Chabas dans la *Revue archéologique* de 1861, page 298.

lisme doivent être cherchées avant tout dans la Chaldée ; mais les rapports entre l'Égypte et Juda ont été fréquents en tout temps, au témoignage du *Livre des Rois;* l'Égypte paraît avoir été un refuge toujours ouvert aux Judéens menacés chez eux, et on nous dit, en particulier (II, xxv, 26), qu'après la chute de Jérusalem, il y eut une émigration générale de Juda en Égypte [1].

Au contraire de la circoncision, la Pâque est censée établie par la Loi, et rapportée à la sortie d'Égypte (*Ex.* xii, 2-27). Je me suis déjà expliqué sur l'origine très-antique et certainement astronomique de cette fête. Mais, en la rattachant au souvenir de l'exode des Juifs, la Loi en a fait, on peut le dire, la fête des exilés : « Vous le mangerez ainsi (l'agneau de la Pâque), les reins retroussés, la chaussure aux pieds et le bâton à la main ; vous le mangerez en hâte. » Par là encore, le judaïsme semblait se déclarer une religion d'opprimés et de fugitifs.

Les deux autres grandes solennités annuelles (xxiii, 36) se rapportent aussi aux révolutions des saisons. Toutes les fêtes religieuses ont été d'abord

1. *Vie de Jésus*, 1867, p. 6. — M. Michel Nicolas dans ses *Études critiques sur la Bible*, 1862, avait résumé en quelques pages (96-100) les ressemblances qu'on a signalées entre les pratiques religieuses des Égyptiens et celles des Juifs. — Voir aussi Léon Carré, l'*Ancien Orient*, 1875. Je citerais plus souvent ces quatre volumes, œuvre d'un très-bon esprit, s'il n'avait manqué à l'auteur une certaine précision d'érudition, faute de laquelle on ne peut pas toujours se reporter facilement aux textes qu'il a étudiés. Sa critique est d'ailleurs très-philosophique : il ne croit pas, par exemple, et je ne crois pas plus que lui au prétendu monothéisme de l'antique Égypte.

des fêtes de la nature, et c'est un caractère qui ne s'efface jamais.

Je ne puis entrer dans le détail des sacrifices et de tout l'appareil du culte. Rechercher les origines de ce culte et de ses cérémonies serait une question curieuse, mais difficile, et que je ne suis pas tenu de résoudre. Il ne faut pas oublier, en lisant les magnificences de la description du sanctuaire, qu'elle ne répond probablement à aucune réalité [1].

Il y a dans l'*Exode* un passage très-célèbre, III, 14, mais qui doit sa célébrité et son importance à la traduction qui en a été donnée : « Je suis celui qui est (ou, celui qui suis) », traduction qui ne répond pas au texte. Il sera temps d'en parler quand j'arriverai à l'époque où a été faite la version grecque du *Pentateuque*.

Je passe aux préceptes qui se rapportent, non plus au dieu, mais aux hommes, et qui ne sont pas la partie la moins intéressante de la Loi.

On a vu qu'elle est née des épreuves les plus fortes de la nation juive et les plus capables d'amener une révolution morale. Dans l'affaiblissement et dans la chute de la royauté, deux puissances se sont agrandies : l'une est l'autorité religieuse ; je n'appellerai pas l'autre l'opinion publique, de peur que le mot ne semble trop moderne ; mais je dirai le sentiment populaire, mis en liberté par la ruine même. Un désastre, dans les cités grecques, rendait toujours

1. Ainsi il est dit (XXXVIII, 24), qu'il y avait de l'or pour près de trois millions dans le sanctuaire.

les citoyens moins orgueilleux et moins durs envers les sujets et les esclaves ; mais les Juifs reçurent plus qu'aucun autre peuple cette éducation du malheur. Et leur dieu se montre en effet particulièrement ami et protecteur des faibles.

Ce n'est pas que de ce côté non plus la Loi soit toujours conforme à l'idée qu'on se ferait aujourd'hui d'une loi divine, c'est-à-dire d'une loi selon l'humanité; car l'idéal de l'humanité est précisément ce que nous appelons divin. Quand le législateur, en déclarant coupable le maître qui a tué son esclave sous le bâton, (xxi, 20), ajoute que, si pourtant l'esclave a survécu un jour ou deux, le maître ne sera pas puni, *parce que c'est son argent*, nous ne croyons pas volontiers que ce soit un dieu qui parle. Un pareil trait a grand besoin de l'excuse que Jésus donne à Moyse dans l'Évangile : « Il parlait ainsi à cause de vos esprits rudes et grossiers » ; et cette excuse ne nous satisfait pas encore, si on suppose qu'il s'agit non plus de Moyse seulement, mais du dieu lui-même; car nous ne comprenons guère qu'un dieu se plie à la barbarie de son peuple au lieu de la corriger [1]. Mais les populations du monde antique avec qui les Juifs communiquaient n'avaient pas sur tout cela nos délicatesses. Elles ne pouvaient pas s'étonner qu'un esclave eût été tué impunément ;

1. M. Wallon, dans un livre mémorable, qui a été comme la préface des grandes lois françaises pour l'abolition de l'esclavage (*Histoire de l'esclavage dans l'antiquité*), a été obligé de recourir à cette excuse, pour échapper à l'objection que lui faisaient ses adversaires, et qui, pour un chrétien, était si grave, que l'esclavage a été consacré par la Loi de Dieu (t. I, p. 7).

mais au contraire elles devaient accueillir avec respect et avec amour, dans la Loi juive, bien des préceptes de justice et de charité.

Et d'abord Israël, d'après la Loi, est une république. Il n'y avait pas encore de rois au temps où elle est censée promulguée par Moyse; il n'y en avait plus au temps où elle a été faite en réalité. On n'y voit que le peuple, avec ses magistrats et ses prêtres. Quand plus tard il y eut de nouveau une royauté juive, l'esprit du judaïsme n'en demeura pas moins républicain. D'ailleurs le pouvoir des rois était enfermé dans la Judée, tandis qu'il y avait de tous côtés, en pays étranger, des Juifs qui comme tels n'avaient affaire qu'à la Loi. Ce fut là encore, sans aucun doute, une des forces de la propagande juive, et on ne peut la méconnaître quand on voit le Juif Philon répéter si volontiers dans ses écrits que la démocratie est le gouvernement par excellence.

Le Juif Joseph a demandé à la langue grecque, pour exprimer ce gouvernement des Juifs, qui ne reconnaissaient d'autorité suprême que la Loi de leur dieu, le mot de *théocratie*, qui a fait fortune, mais qui n'a pas toujours été entendu comme il doit l'être [1]. Il n'implique nullement l'asservissement à un prêtre, dont la volonté est regardée comme celle même du dieu : il n'y avait chez les Juifs rien de semblable. Point d'autre souverain que la Loi elle-même, et la Loi était interprétée par un conseil où

1. *Réponse à Apion*, II, 16.

ni le grand prêtre, ni même les prêtres en général n'avaient tout pouvoir. Ils partageaient l'autorité avec les *Anciens du peuple*.

Les paroles célèbres de l'*Exode* (xix, 6) : « Vous me serez un royaume de prêtres et un peuple saint », loin d'indiquer que les prêtres commandent dans Israël, signifient au contraire que tout fils d'Israël est lui-même une sorte de prêtre et de personne sacrée. Iehova dit à son peuple : « Vous êtes tous prêtres », comme on aurait dit ailleurs : « Vous êtes tous nobles ». Le grand-prêtre était une espèce de roi ou de président héréditaire ; mais il s'en fallait de beaucoup qu'il fût un maître. Israël n'avait de maître que Iehova [1].

Je n'oserais dire qu'il n'y eût pas d'aristocratie dans cette république, puisque le sacerdoce était un privilége de race, et je suppose que ceux qu'on appelait les Anciens n'étaient pas pris indifféremment dans toute famille ; mais on n'aperçoit aucun vestige de la domination et de l'oppression d'une caste. Si quelque chose était donné à la naissance, cela était dans les mœurs et non dans la Loi, qui ne contient rien à ce sujet et ne distingue pas entre les fils d'Israël. On a remarqué qu'il n'est jamais parlé dans la Loi de la question ni d'aucune espèce de torture. C'est encore un signe de liberté et d'égalité.

Quant à l'esclavage, la Loi n'admet pas qu'un Juif puisse être l'esclave d'un Juif, et il se loue plutôt qu'il

1. C'est ce qui a été très-bien saisi par Joseph Salvador dans son *Histoire des Institutions de Moïse*, 3e édition, 1860, p. 149.

ne se vend, pour un espace de sept ans, après lequel il est libre (xxi, 2). Il est vrai que les enfants qu'il a de la femme que son maître lui a donnée demeurent esclaves avec elle ; aussi prévoit-on qu'il ne voudra pas sortir seul, et le commandement est éludé, en ce sens que l'esclave est admis à aliéner sa liberté pour toute sa vie, et à servir à perpétuité avec sa femme et ses enfants. Il y avait donc, en réalité, des esclaves israélites ; mais le texte sacré n'en subsistait pas moins, rappelant toujours au maître que son esclave était son frère [1].

La Loi dit encore : « Si, en frappant ton esclave, mâle ou femelle, tu lui crèves l'œil, il sera libre pour son œil (xxi, 26) ». Nous regrettons presque qu'elle ajoute : « Si tu lui casses une dent, il sera libre pour sa dent. » C'est beaucoup, c'est trop, en ce sens qu'on n'ose croire que cela s'exécutât, et qu'on se demande si toutes ces prescriptions ne demeuraient pas à l'état de lettre morte, quoique sacrée. On verra d'ailleurs plus tard, dans le livre de *Jésus fils de Sirach*, de tristes témoignages sur les esclaves, qui montrent assez que l'esclavage est toujours l'esclavage, c'est-à-dire quelque chose d'incompatible avec le respect de l'humanité. On doit croire cependant qu'à défaut de résultats plus positifs, les paroles du saint livre ont eu

1. Dans le *Lévitique*, la Loi déclare les enfants affranchis avec leurs parents, mais la durée de la servitude peut s'étendre jusqu'à sept fois sept ans (xxv, 40). C'est le *Lévitique* qui ajoute à la Loi ce beau commentaire (xxv, 55) : « Car les enfants d'Israël n'ont pas d'autre maître que moi : c'est pour être à moi que je les ai tirés de l'Égypte. »

une certaine valeur morale, et que, respectées de tous et vénérées des fidèles, soutenant les consciences en même temps que soutenues par elles, elles ne pouvaient manquer de faire du bien.

La Loi dit aussi : « Tu ne fouleras point et tu n'opprimeras point l'étranger ; car toi-même tu as été étranger au pays d'Égypte [1] ». Ce retour touchant explique bien le caractère de la loi juive ; elle est celle d'un peuple qui sait ce que c'est que de souffrir. C'est à Babylone peut-être plus qu'à l'Égypte que pensait l'écrivain sacré. Il ne nomme que l'Égypte, parce que c'est au sortir de l'Égypte qu'il représente Moyse donnant des lois à son peuple ; et puis on vient de voir que tous les Juifs n'étaient pas à Babylone au temps même du grand exil, et que beaucoup d'entre eux s'étaient réfugiés en Égypte.

Non que ce soit là l'unique raison de la charité de la loi juive ; elle tenait sans doute aussi à la nature et aux habitudes de la race. Les intérêts d'ailleurs fortifiaient les sentiments. Cette petite nation si faible n'avait pas de plus grande ambition que de se grossir ; quiconque venait accroître la population était bien traité. La Loi protége, avec l'esclave et l'étranger, l'orphelin et la veuve (xxii, 22). Elle a une véritable sollicitude pour le pauvre ; elle le défend même contre les duretés du droit strict. Elle interdit à son égard l'intérêt de l'argent, cet âpre et impitoyable intérêt des temps antiques, qui a rendu odieux à jamais

1. Chap. xxii, 21 ; xxiii, 9, etc.

le mot d'usure, quoique ce mot latin ne signifie par lui-même que l'intérêt. Si on lui a pris, à titre de gage, la couverture qui le met à l'abri du froid, elle exige qu'on la lui rende avant le coucher du soleil : « Car il n'a que cela pour s'envelopper et pour dormir ; s'il crie à moi, je l'écouterai, car je suis compatissant [1] .»

Je ne veux rien exagérer, ni prétendre que tous ces sentiments et ces habitudes morales n'appartinssent qu'aux Juifs ; il y a là des pensées qui sont de l'histoire de tous les lieux et de tous les temps. J'ai recueilli ailleurs chez les Grecs, et déjà dans Homère, bien des exemples de charité. Et dans le fameux *Livre des morts* des Égyptiens, on a trouvé ces paroles : « J'ai donné du pain à celui qui avait faim, de l'eau à celui qui avait soif, des vêtements à celui qui était nu » ; c'est le texte même de l'Évangile. Partout, d'ailleurs, bien des choses peuvent être dans les mœurs sans être écrites, comme au contraire tel précepte a pu être écrit dans la Loi, qui n'était pas observé dans les mœurs. Ce n'en est pas moins un grand titre pour les enfants d'Israël, que cette morale ait été consacrée chez eux par le texte des Écritures et ainsi perpétuellement répétée, transmise de bouche en bouche et toujours présente aux esprits, à qui elle se produisait avec un caractère divin. Tous les petits, tous les humbles devaient aimer à entendre

1. *Exode*, XXII, 26. Comparez *Amos*, II, 8. Le verset XXII, 25 de l'*Exode* ne parle que du pauvre qui est Juif, mais le *Lévitique* étendra le précepte au pauvre étranger qui est en Judée (XXV, 35).

de telles paroles et à les faire à leur tour entendre à d'autres[1].

L'*Exode* fait suite à la *Genèse*, mais la date en est plus précisément déterminée par celle de la rédaction de la Loi. Il n'est pas d'ailleurs défendu de croire que dans la Loi, aussi bien que dans le récit, nous retrouvons quelquefois des traditions qui remontent jusqu'à des temps plus anciens. Telle formule, par exemple, comme celle-ci : « Œil pour œil, dent pour dent, main pour main, pied pour pied, brûlure pour brûlure, plaie pour plaie, meurtrissure pour meurtrissure (xxi, 24) », pouvait bien être déjà dans de vieux livres.

On ne peut guère séparer la *Genèse* de l'*Exode :* au contraire, le *Lévitique* et les *Nombres* paraissent des additions faites après coup à l'*Exode*, et qui peuvent s'en détacher. Les prescriptions de ces deux livres ne sont pas toujours d'accord avec celles de l'*Exode ;* mais il y a de ces divergences et de ces contradictions même entre les chapitres différents d'un même livre. On peut dire cependant que ces livres, dans leur ensemble, paraissent faits pour compléter et perfectionner la Loi, telle qu'elle avait été donnée dans l'*Exode*. Néanmoins, le caractère général de ces livres ne diffère pas sensiblement de celui des deux premiers, et n'invite pas à les rapporter à un autre âge,

1. Pour le passage du *Livre des morts*, voir ce livre, traduit par M. Pierret, et un article de M. Maspero qui en reproduit un long passage dans la *Revue critique* du 30 novembre 1872. Comparez *Matthieu*, xxv, 35.

comme on verra qu'on doit faire nécessairement pour ce qui regarde le *Deutéronome* [1].

Je rappelle que c'est dans le *Lévitique* qu'on trouve pour la première fois une preuve matérielle constatant qu'on a sous les yeux un texte écrit postérieurement à la Dispersion.

Le *Lévitique* ne contient pas de récits, sauf celui de la consécration d'Aaron, mais seulement un complément de la Loi. Il est rempli presque tout entier de prescriptions qui se rapportent aux détails du culte juif, les sacrifices, les fêtes, les impuretés légales ; il a ainsi en général peu d'intérêt pour l'histoire des origines du christianisme [2].

Le *Lévitique* contient la défense, sous peine de mort, de sacrifier à Iehova partout ailleurs que devant la Tente sacrée ou tabernacle (c'est-à-dire au Temple) ; cette défense n'est pas dans l'*Exode*. On a même cru que l'*Exode* la contredisait formellement par ces paroles (xx, 21) : « Tu me dresseras un autel... où tu me feras tes sacrifices. *Dans tout lieu où je ferai faire mémoire de mon nom*, je viendrai à toi et te bénirai. » — Je ne vois pas qu'il y ait là de contradiction. L'écrivain qui fait parler Moyse, bien avant l'existence du

1. On peut comparer *Ex.*, xxi, 2, avec *Lév.*, xxv, 40, ou *Ex.*, xiii, 13 et xxxiv, 20, avec *Nombres*, xviii, 16. On comparera aussi dans l'*Exode*, xx, 26 avec xxvii, 1 ; dans les *Nombres*, iv, 3, avec viii, 24. Voir à ce sujet l'*Histoire critique des livres de l'Ancien Testament*, traduite de Kuenen, par Pierson, p. 49-51, libr. Michel Lévy, 1866.

2. Sur les impuretés légales, comparez : les « fargards » ou chapitres v et suivants du *Vendidad*, et le livre V des *Lois de Manou*.

Temple, devait naturellement lui metttre dans la bouche une expression très-générale, et qui pût s'appliquer à Silo aussi bien qu'à Jérusalem.

La défense du *Lévitique* est la condamnation expresse des Hauts Lieux, dont le livre des *Rois* parle si souvent, mais dont le nom ne se trouve qu'une ou deux fois dans le *Pentateuque*.

Une autre loi défend de pratiquer la divination et de consulter les devins (xix, 26, 31). L'explication de cette défense est qu'il y avait une divination officielle : elle était exercée par le grand prêtre, on ne sait pas au juste de quelle manière, au moyen des insignes sacrés qu'on appelait *ourim* et *toummin*. Un sacerdoce jaloux ne souffrait pas qu'on cherchât à pénétrer autrement que par lui les secrets d'en haut. Il en était de même en Égypte, d'après Hérodote (II, 83) ; on n'y voyait pas de devins, mais certains dieux rendaient des oracles. Chez les Juifs, il n'y avait qu'un seul oracle, comme il n'y avait qu'un seul dieu et un seul Temple, et il semble qu'on ne le consultait que d'une manière solennelle sur les choses d'intérêt public. Cela ne pouvait suffire ; on courait donc aux devins, mais la défense est formelle, et le *Deutéronome* l'a répétée avec plus de force. C'est sans doute que les divinations diverses se rattachaient à toute sorte de cultes défendus. On devinait, comme on le voit dans *Ézéchiel* (xxi, 26), par les *teraphim ;* or, les *teraphim* sont des images ou idoles ; — par le foie des animaux ; c'est l'haruspicine des Latins, qui suppose des sacrifices de tous les jours. L'astrologie tenait à l'astrolâtrie.

Ceux enfin qui évoquaient les ombres des morts, semblaient en faire des espèces de dieux. Des pratiques même innocentes en apparence pouvaient être accompagnées d'invocations ou d'offrandes adressées à des divinités suspectes. Les Juifs tinrent donc, sur ce point comme sur bien d'autres, à se séparer soigneusement des autres peuples.

C'est ainsi que cette fois encore leur haine pour les cultes étrangers concourut avec la critique philosophique pour ruiner une institution religieuse immémoriale et universelle. Sous l'action de la propagande juive et chétienne, en même temps que tombaient les temples et les images, tomba aussi la divination, c'est-à-dire une chose qui tenait une place immense dans le monde antique, et qui y paraissait inséparable de la religion. La divination sans doute a reparu depuis, aussi bien que les temples et les images; mais c'est la forme de l'idolâtrie qui fut le plus profondément atteinte, et elle n'a jamais retrouvé son ancien éclat[1].

1. Cependant ces pratiques superstitieuses ont de si profondes racines dans les faiblesses de l'imagination, qu'elles se conservent beaucoup mieux et beaucoup plus longtemps qu'on ne serait tenté de le croire. Tout le monde sait combien l'astrologie a eu une longue vie, je dis même une vie publique et officielle; mais l'haruspicine elle-même, c'est-à-dire la divination par la viande des bêtes, a subsisté jusqu'aujourd'hui. M. Georges Perrot, dans ses *Mémoires d'archéologie, d'épigraphie et d'histoire*, 1875, au milieu d'un morceau des plus curieux intitulé : *Quelques croyances et superstitions des Grecs modernes*, nous la montre pratiquée encore de notre temps, et il en cite deux exemples (p. 388, 389). Il reproduit d'abord un récit qui lui a été fait en 1857, par un général qui avait pris part, en 1826, à la guerre pour l'indépendance de la Grèce : ce général avait vu un chef de palicares, Karaïskakis, dans une situation difficile et embarrassante, faire tuer un mouton, en

C'est le *Lévitique* qui nous renseigne sur ces enfants qu'on brûlait en offrande au *molek*. C'est aussi ce livre qui nous fait connaître de la même manière, c'est-à-dire en les condamnant, les sacrifices aux Velus (xvii, 7) qui étaient des espèces de démons des bois ou de satyres. Mais voici un autre culte qu'il ne condamne pas, qu'il consacre expressément au contraire : c'est le sacrifice à l'Azazel (xvi, 5), c'est-à-dire, à ce qu'il paraît, au Préservateur, à celui qui détourne le mal (c'est l'*averruncus* des Latins). Le grand Prêtre plaçait deux boucs devant l'autel ; le sort décidait lequel serait pour Iehova et lequel pour l'Azazel ; celui de Iehova était égorgé ; l'autre était chassé dans le désert pour l'Azazel.

examiner l'omoplate, et se décider d'après les signes qu'il y avait trouvés. Il traduit ensuite un passage du livre de M. Curtius Wachsmuth : *Das alte Griechenland im neuen* (je n'en sais pas la date précise), que je transcris d'après lui : « C'est le samedi matin que l'on commence à tuer solennellement les animaux qui seront mangés dans les fêtes du mariage. Le fiancé doit immoler lui-même la première des têtes de bétail qui sont destinées au repas..... Tout a son importance : la manière dont a jailli le sang de l'animal, en droite ligne et d'un jet vigoureux, ou en zigzag, la langue que la bête s'est mordue, l'écume sanglante qui lui est venue aux lèvres ; vieilles femmes et vieillards commentent ces phénomènes..... et savent en tirer d'infaillibles augures sur l'avenir du mariage qui s'apprête... » A la page suivante, M. Perrot montre que les Grecs n'ont pas perdu non plus la croyance aux auspices tirés du vol des oiseaux, et qu'ils parlent encore aujourd'hui comme parlait Aristophane : « Une chouette, avant le combat, avait traversé l'armée. » (*Guêpes*, v. 1109).

Dans l'Occident même, la divination par l'omoplate d'un mouton était pratiquée au douzième siècle, comme en témoignent des vers d'un poëme de cette époque (*le Cycle de la croisade et de la famille de Bouillon*, 1877, thèse de doctorat, par M. Pigeonneau, p. 176).

Le *Lévitique* contient la loi terrible contre celui qui aura « blasphémé le nom » (le nom sacré de Iehova), xxiv, 10. Le peuple s'assemblera ; chacun mettra la main sur la tête du coupable, et il sera tué à coups de pierres. Ce n'est pas précisément là ce que nous appelons intolérance religieuse ; c'est plutôt fanatisme patriotique. « Blasphémer le nom », c'est maudire Israël et sa Loi ; c'est renier les siens et déserter à l'étranger. Cela est si vrai que le récit, qui suppose cette loi donnée à propos d'un cas particulier, n'imagine même pas que le coupable ait pu être un fils d'Israël : c'est un Égyptien, né seulement d'une femme israélite.

C'est dans le *Lévitique* (xviii, 27), que se trouve l'institution de la fête de l'expiation ou du Kippour, placée au milieu de l'année, au dixième jour du septième mois, et qui est restée si considérable parmi les Juifs.

Outre les lois sur le culte, le *Lévitique* contient aussi d'autres prescriptions. Il règle particulièrement ce qui regarde les rapports sexuels ; sur ce sujet l'*Exode* ne contient que la condamnation de l'adultère dans les Dix Paroles. Le *Lévitique* promulgue des règles sévères, austères même : le zèle des Juifs pour l'accroissement de la population leur a fait tout d'abord condamner les plaisirs qui portent le désordre dans la famille ou ceux qui vont contre les fins de la nature. La Loi prononce la mort contre ces impuretés, et, ce qui a été sans doute plus efficace que les menaces les plus terribles, elles sont signalées comme l'opprobre

des peuples qui occupaient avant Israël la terre que Iehova lui a donnée (xviii, 27). C'est le titre des Juifs entre les nations, que d'être restés purs de ces souillures [1].

Il ne faut pas croire cependant, d'après Philon, que la Loi ait interdit sous peine de mort la prostitution dans Israël ; il la vante à tort d'une sévérité qui n'a été possible en aucun temps et chez aucun peuple. Le verset qu'il interprète ainsi (et qui ne prononce pas la mort), ne condamnait que la pratique des prostitutions religieuses consacrées par certains cultes. Mais l'illusion même que Philon s'est faite témoigne que, sous l'influence des saints livres, l'esprit public en Israël ne prenait légèrement aucune immoralité, et qu'il était loin des Grecs, de leurs mœurs faciles, de leur foi au plaisir et des exemples de leurs dieux [2].

Le *Lévitique* a aussi des enseignements de charité : Iehova y ordonne de laisser le pauvre glaner après la moisson et grapiller après la vendange (xix, 10). Il prescrit de ne pas remettre au lendemain le salaire de l'ouvrier (*ibid*, 13). Il condamne celui qui injurie le sourd, celui qui fait achopper l'aveugle (*ibid.* 14). Enfin c'est là que se trouve une parole fameuse (18) : « Tu aimeras ton prochain comme toi-même. » On s'est exagéré cependant la portée de ce verset, parce qu'on l'a pris, non tel qu'il est dans le texte, mais tel que le Nouveau Testament le donne : « Toute la Loi, dit

1. *Augendæ tamen multitudini consulitur..... hinc generandi amor....* Tacite, *Hist.*, V, 5.
2. *Lévit.*, xix, 29 (et *Deutér.*, xxiii, 17).

Paul, est accomplie en une seule parole ; c'est celle-ci : « Tu aimeras ton prochain comme toi-même[1] ». Dans l'Évangile (*Marc*, XII, 30, etc), la Loi est ramenée, non plus à une seule parole, mais à deux : Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur... Tu aimeras ton prochain comme toi-même ; — deux textes qui dans l'Ancien Testament ne sont nullement rapprochés ainsi. Le premier n'est nulle part dans les Quatre livres, mais seulement dans le *Deutéronome* (VI, 4) ; le second est bien dans le *Lévitique*, mais il ne s'y détache pas d'une manière particulière ;il y est jeté en passant, et comme perdu dans la foule des préceptes. De plus, le prochain, c'est seulement l'Israélite ; la phrase complète est celle-ci : « Tu n'useras point de vengeance et tu ne garderas point de rancune envers les enfants de ton peuple, mais tu aimeras ton prochain comme toi-même (XIX, 18). » Et cette formule, « comme toi-même », n'a pas toute l'énergie qu'on veut quelquefois lui prêter ; elle signifie simplement : tu ne le traiteras pas en ennemi ; son droit sera respecté comme le tien. Mais le Discours sur la montagne est souverainement injuste envers la Loi, quand il l'accuse d'avoir dit : « Tu aimeras ton prochain *et tu haïras ton ennemi.* » Non-seulement ces dernières paroles ne sont nulle part dans le texte de la Loi, mais elles ne sont pas non plus dans son esprit. La Loi n'inspirait de haine que contre l'ennemi public, contre l'étranger qui faisait la guerre à Is-

1. *Gal.*, V. 14 et *Rom.*, XIII, 8-9.

raël et à son dieu, et non contre l'ennemi personnel[1].

C'est en vain que le Discours sur la montagne rappelle ces mots de l'*Exode* (xxi, 24) que j'ai rappelés moi-même tout à l'heure : « Œil pour œil et dent pour dent » ; c'était là un article de code pénal, non un précepte de morale : la pénalité antique prononçait : œil pour œil, dent pour dent, bras pour bras, comme la pénalité moderne prononce encore aujourd'hui, dans le monde chrétien, vie pour vie. Mais en dehors des sévérités nécessaires de l'action publique, bien loin que la Loi autorise l'homme à haïr son ennemi, nous venons de voir qu'elle condamne au contraire la vengeance et la rancune. Et elle disait déjà dans l'Exode (xxxii, 4) : « Si tu rencontres le bœuf ou l'âne de ton ennemi qui s'est égaré, ramène-le lui. Si tu vois l'âne de celui qui te hait abattu sous sa charge, ne le laisse pas là, mais aide-le à porter son fardeau. » Cela est aussi évangélique que l'Évangile même.

Les *Nombres*, ainsi appelés du dénombrement qui ouvre le livre, contiennent d'abord la suite de l'histoire de ce qui se passa dans le désert, après la promulgation de la Loi sur le Sinaï et la consécration de la sainte Tente ou du tabernacle Le reste du livre consiste en prescriptions diverses qui viennent s'ajouter à la Loi.

1. L'étranger lui-même, quand il est établi parmi les enfants d'Israël, a les mêmes droits que s'il était du pays : « Tu l'aimeras comme toi-même » (xix, 34).

C'est dans les *Nombres* qu'on trouve cités pour la première fois des écrits antiques aujourd'hui perdus. A propos du passage des Israélites à Arnon, ville frontière entre les Moabites et les Amorrhéens, l'écrivain cite un fragment du *Livre des guerres de Iehova* (xxi, 14). Un peu plus loin (27) il cite encore des poésies antiques ou *moschlim*.

L'histoire de Balaam forme les chapitres xxii-xxiv. Elle se détache tout à fait du reste de la narration, dont elle interrompt la suite, et paraît y avoir été ajoutée après coup. C'est le seul morceau considérable, au delà de la *Genèse* et du début de l'*Exode*, où on reconnaisse un récit élohiste remanié par un écrivain jéhoviste. Cette fois les deux éléments du récit sont plus étroitement mêlés et plus malaisés à distinguer. On reconnaît sans peine que l'épisode de l'ânesse, au chapitre xxii, est une addition ; on en est averti par la contradiction formelle qui existe entre le verset 20 et le verset 22 de ce chapitre. Il me paraît d'ailleurs vraisemblable que les tentatives répétées de Balac et de Balaam n'étaient pas dans le récit primitif, et que le prophète n'y rendait qu'un seul oracle (xxiii, 7-10). Enfin, la quatrième prophétie, celle qui termine le chapitre xxiv, et qui n'est plus provoquée par Balac, est probablement une interpolation, la plus récente de toutes, et qu'on peut croire infiniment plus moderne qu'on ne l'a supposé jusqu'ici. Elle est peut-être d'un temps très-postérieur au temps où a été écrit le livre des *Nombres*, et je ne serais pas étonné que, pour en trouver la date, il fallût des-

cendre jusqu'à l'époque des Asmonées, ou même, pour les derniers versets, jusqu'à celle des Romains. Je ne puis expliquer en ce moment ma pensée : on la comprendra sans difficulté plus tard, quand on aura lu le chapitre des *Prophètes* [1].

Reste le cinquième livre du *Pentateuque*, ou le *Deutéronome;* mais j'ai déjà dit qu'il faut le mettre tout à fait à part des quatre autres, et je ne crois pas que le moment soit venu d'en parler. Je reprendrai d'abord l'histoire des Juifs.

Quand on sépare de la Loi le *Deutéronome*, on la diminue beaucoup, il faut l'avouer ; car on lui ôte ses pages les plus éloquentes et les plus touchantes. C'est avec le *Deutéronome* que les Gentils l'ont connue, et que les chrétiens la lisent, et l'effet est ainsi bien plus grand; mais réduite même aux Quatre livres, elle les aurait encore vivement frappés. Ce culte grave d'un dieu unique et caché, que des yeux humains ne peuvent voir, même en image ; ce Temple, unique ainsi que le dieu ; ce sabbat, qui rendait ce dieu présent et sensible, en quelque sorte, au dernier jour de chaque semaine, suspendant partout le travail pour que tous soient tout à lui : c'était là une re-

1. Voir, sur l'épisode de Balaam, une note de M. Derenbourg lue à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, dans la séance du 1er septembre 1876. M. Albert Réville a donné, dans la *Revue moderne* (10 octobre 1869) une traduction et un commentaire de l'histoire de Balaam. On lit avec profit cette intéressante étude, mais on n'admet pas aisément, avec l'auteur, que ce morceau ait été composé par un « contemporain de David ».

ligion d'une grande originalité ; incomparable aussi, dans un autre sens, par l'étroite union entre Iehova et Israël, qui est moins son peuple que sa famille. Ajoutez à cela cette histoire sainte, sans mythologie, sans appareil poétique, où il n'y a rien de grand que le dieu, où les hommes sont toujours petits et humbles, mais toujours aussi placés sous la main de ce dieu qui les a choisis, et qui ne les perd pas de vue depuis qu'il a béni Abraham leur père. Enfin une constitution imprégnée d'égalité, des mœurs sévères, une fraternité fidèle et compatissante [1] : voilà ce qui se montrait d'abord dans la Loi, relevé par une langue et un style essentiellement populaires, et faits pour être entendus et sentis de tous. On pouvait douter si jamais des hommes qui n'étaient pas nés Juifs liraient ces livres ; mais il ne se pouvait guère qu'ils y fussent initiés et qu'ils y demeurassent indifférents.

1. *Apud ipsos fides obstinata, misericordia in promptu.* Tacite, *Histoires*, V, 5.

CHAPITRE IV

HISTOIRE DES JUIFS DEPUIS LA LOI JUSQU'A LA FIN DU RÈGNE D'HÉRODE.

A partir du milieu du ve siècle avant notre ère, date où on place Esdras, c'est-à-dire la restauration de Jérusalem et du Temple, et où il faut placer aussi la rédaction de la Loi, jusqu'au partage de l'empire d'Alexandre à l'entrée du IIIe siècle, il s'est passé environ cent cinquante ans pendant lesquels les Juifs n'ont absolument pas d'histoire. La Bible ne contient pour cette période aucun récit, mais seulement une liste de noms des grands-prêtres (*Néh.* XII, 10), et on peut dire qu'on n'en apprend pas davantage dans Joseph ; car il ne raconte que trois faits qui se rapportent à ces temps, et encore est-ce aux dernières années : le meurtre du grand-prêtre Jean tué par son frère, sous Artaxerce Ochus ; l'établissement du temple samaritain de Garizim, sous Darius Codoman, et la prétendue entrée d'Alexandre à Jérusalem, qui n'est sans doute pas historique. Après Alexandre, les Juifs reparaissent dans l'histoire. Les rois d'Égypte et de Syrie se disputent la

Palestine. Ptolémée Lagos prend Jérusalem, et emmène un grand nombre de prisonniers, qu'il établit en Égypte. Antiochos le Grand enlève la Judée à Ptolémée Philopator ; Ptolémée l'Épiphane la reprend ensuite, puis elle est reconquise par Antiochos. Elle passe après lui à ses fils, Séleucos et Antiochos l'Épiphane.

On trouve dans deux livres écrits en grec, et reçus comme sacrés par l'Église romaine, le *Premier des Machabées* et le *Second des Machabées*, l'histoire des Juifs à partir de la fin du règne de Séleucos. Si je n'ai pas dit simplement, les deux livres des *Machabées*, c'est pour mieux avertir que ces deux livres sont absolument détachés l'un de l'autre et doivent être pris chacun à part. Le *Premier des Machabées* est le seul qui ait une véritable valeur historique ; il a entre autres mérites celui de nous donner la date des événements presque année par année, depuis l'avénement d'Antiochos l'Épiphane, en 173, jusqu'à la mort du prince Asmonée Simon, en 135. Le *Second livre* ne contient que l'histoire du fameux Judas le Machabée, et ne la conduit même pas jusqu'à sa mort.

Depuis la destruction de Jérusalem par les Chaldéens, les Juifs n'avaient pas de rois, mais seulement des grands-prêtres. Il est probable que ces grands-prêtres ne furent d'abord que les chefs d'une communauté qui se gouvernait elle-même, du moins par ses *anciens* [1] ; mais, au temps des Séleucides,

1. Était-ce par la *Grande synagogue ?* La question ne paraît pas

les grands-prêtres paraissent être de véritables rois, qui ont tout l'éclat, tout le pouvoir de la royauté, et qui en prennent toutes les licences. Il est dit du grand-prêtre Ménélas, dans le second livre des *Machabées* (IV, 25), qu'il se conduisait comme un odieux *tyrannos*. Si les grands-prêtres ne portaient pas le nom de roi, c'est que ce nom était réservé aux rois de Perse et, depuis Alexandre, aux rois de Syrie. On verra qu'après que les Juifs se furent complétement affranchis de la domination des Séleucides, leurs grands-prêtres prirent tout naturellement le nom de roi.

On ne sait rien, absolument rien, de l'état des Juifs sous la domination des Perses; mais si on en juge par la situation où ils paraissent au début de la période macédonienne, c'était un état de prospérité, on pourrait même dire d'indépendance. Ils payaient sans doute un tribut; ils fournissaient pour les guerres du grand roi, ou des hommes, ou de l'argent, ou l'un et l'autre; à cela près, il est à croire qu'ils étaient libres, et qu'ils vivaient à part de leurs maîtres, sans être troublés en rien dans la pratique de leurs lois, ni dans le culte de leur dieu. Les gouvernements asiatiques n'étaient pas assez fortement organisés pour faire sentir leur action aux peuples conquis dans le détail de la vie, et ils devaient être assez indifférents aux croyances et aux mœurs de leurs sujets. Ce fut tout autre chose avec les rois grecs :

résolue. Voyez J. Derenbourg, *Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine d'après les Thalmuds*, première partie, *Histoire*, 867, pages 29 et suivantes.

les Hellènes pénétraient partout, et avec eux l'hellénisme, c'est-à-dire un certain ensemble d'idées et d'habitudes par lesquelles on était plus irrésistiblement et plus pleinement conquis que par les armes. L'hellénisme envahissait l'Asie, même avant Alexandre; après lui, les voies s'ouvrirent de plus en plus au commerce des esprits comme à celui des denrées. Le commerce, mieux encore, je crois, que la guerre, versa des multitudes de Juifs dans Alexandrie et dans Antioche, et les Juifs mêmes de la Palestine entrèrent si bien en rapport avec les Grecs, que la Judée parut tout près d'être grécisée. La curieuse histoire de Joseph, fils de Tobie, ce Juif si distingué et si grand seigneur, qui tint pendant vingt-deux ans la ferme des impôts de Syrie, de Phénicie et de Samarie, « et qui fit échanger aux Juifs leur pauvreté et leur abaissement pour une fortune plus haute et une vie plus large [1] », montre combien, dès le temps d'Antiochos le Grand, les fils d'Israël s'étaient familiarisés avec les Grecs. C'est au début du règne d'Antiochos l'Epiphane que le *Premier des Machabées* nous montre l'hellénisme éclatant à Jérusalem, et y constituant un parti antinational; mais la crise qui se déclara alors se préparait sans doute depuis longtemps. Ce n'est pas tout à coup qu'il s'est trouvé un grand-prêtre comme ce Jésus, frère et successeur d'un troisième Onias, qui se fit le courtisan des Macédoniens jusqu'à échanger son nom juif contre le

1. Joseph, *Antiq.*, XII, IV, 2-10.

nom grec de Jason ; qui établit dans la ville sainte un gymnase grec, avec ses nudités et ses scandales, et qui apprit aux Juifs à dissimuler la circoncision [1]. Le *Second livre* l'accuse même d'avoir envoyé aux jeux quinquennaux de Tyr, célébrés en l'honneur de l'Hercule tyrien, et où le roi était présent, une somme de 300 drachmes au nom des Antiochées ou hommes d'Antiochos (lui et les siens avaient pris ce titre), et d'avoir ainsi adressé au dieu de Tyr une offrande, à peine déguisée sous la forme d'une contribution pour l'entretien des vaisseaux. Ces amis de l'étranger sont bientôt punis, toujours d'après le *Second livre*, par les maîtres mêmes dont ils s'étaient faits les complaisants, mais pour qui ils ne peuvent ni ne veulent faire assez. Jason a beau faire au roi les honneurs de Jérusalem, il est supplanté par son frère, à qui Antiochos donne le titre de grand-prêtre, et qui se fait appeler Ménélas : nous ne savons pas même son nom juif [2]. Le roi le traîne à sa suite à Antioche, à Tyr; plus tard il le ramène à Jérusalem, quand lui-même y entre en maître ; c'est Ménélas qui lui ouvre le Temple et qui le lui livre pour le pillage, si on en croit du moins le *Second livre*. Mais il disparaît bientôt dans la grande insurrection que font éclater les violences des Syriens sous cet Antiochos l'*Épiphane*, c'est-à-dire le

1. I *Mach.*, I, 16, et Jos., *Antiq.*, XII, V, 1.

2. Voir Derenbourg, page 53, note 2. Quand je renvoie simplement à Derenbourg, sans préciser davantage, j'entends toujours l'*Essai sur l'histoire de la Palestine*, cité plus haut.

dieu manifesté, que Polybe appelait l'*Épimane*, c'est-à-dire le Fou [1].

Déjà, lorsque le roi, entrant à Jérusalem, avait enlevé une partie des trésors du Temple, il y avait eu du sang versé, sans doute parce qu'il y avait eu des résistances, et les Juifs fidèles furent dans le deuil; mais ce fut bien pis deux ans après. Antiochos prétendit en finir avec le judaïsme et helléniser Jérusalem. Un receveur d'impôt fut commis à cette besogne : il semble que c'était un Athénien, ou qu'il avait avec lui un Athénien, chargé particulièrement de l'entreprise de la conversion des Juifs (II *Mach.*, vi, 1). L'envoyé du roi surprit Jérusalem, y tua beaucoup de monde, y mit le feu en divers endroits et aux portiques mêmes du Temple, emmena des hommes et des femmes en captivité, et bâtit au-dessus du Temple une acropole ou *acra*, où on établit une garnison d'hellénisants, pour tenir en respect les Juifs fidèles. Ceux-ci abandonnèrent Jérusalem, qui se remplit de Gentils [2].

Le Temple alors fut dévasté, et la ville devint toute profane. « Beaucoup de ceux d'Israël se déclarèrent pour le culte du maître, *sacrifièrent aux idoles* et violèrent le sabbat (I *Mach.*, i, 25). Un édit du roi

1. Athénée, X, p. 439.

2. Les nations, *goïm*, en grec ἔθνη, en latin *gentes*, ce sont les étrangers ou plutôt les infidèles, ceux qui n'appartiennent pas à Iehova. L'antithèse d'Israël et des *gentes* n'existe pas véritablement dans les Quatre livres. Quant à l'expression d'hommes des nations, ἐθνικοί, *gentiles*, d'où les Gentils, elle ne se trouve que dans des livres grecs de l'époque romaine et dans le Nouveau Testament.

proscrivit l'adoration du dieu d'Israël; plus d'holocaustes à Iehova, plus de fêtes juives; le Temple fut rempli d'images; on y amena le porc immonde; enfin, sur l'autel même de Iehova, on établit ce que le livre de *Daniel* (IX, 27) appelle « l'abomination du brigand », c'est-à-dire l'idole abominable qu'il adorait. C'était le Zeus d'Olympie, sans doute une copie de la statue de Phidias : on reconnaît là que l'agent du roi est un Athénien [1].

La proscription s'étendit à toute la Judée; la circoncision fut interdite, les livres de la Loi brûlés. Des commissaires portaient de tous côtés les ordres du roi, assistés par des bandes de Juifs déserteurs de la Loi, qui tuaient ceux qui n'obéissaient pas et qui confisquaient leurs biens; on fuyait devant ces envoyés, et on se réfugiait dans les cavernes des montagnes de Judée. On pourrait douter de ces excès, et croire que les Juifs ont exagéré dans leurs livres ce qu'ils ont eu à souffrir; mais quand on lit ce que Polybe racontait d'Antiochos, on voit bien qu'ils avaient affaire à un esprit dont l'ivresse de la royauté avait détruit l'équilibre, et qui ne se possédait plus [2]. C'est alors qu'un

1. II *Mach.*, VI, 2. On a traduit en latin par *abominatio* un terme hébreu qui signifie un objet impur et souillé, par suite exécré, et qui se dit particulièrement des images des dieux étrangers ou *idoles*. Si on adopte cette traduction, il paraît que *Daniel* dit littéralement l'abomination du dévastateur; la traduction grecque a mis : des dévastations; le *Premier des Machabées*, de la dévastation. La Vulgate écrit dans les *Machabées : abominandum idolum desolationis*; dans *Daniel : abominatio desolationis*, d'où en français l'expression mystérieuse : l'abomination de la désolation.

2. Athénée. V. p. 193, et X, p. 239.

prêtre, nommé Mathathias, donna le signal de la résistance dans le bourg de Modin, à quelques lieues de Jérusalem. Il était d'une famille dont le chef avait porté le nom d'Asmonée, pris sans doute de la ville d'Asmon, et qui devint celui de la famille elle-même. Mathathias tua un Juif qui sacrifiait dans Modin sur l'autel des Grecs, et avec lui l'homme du roi qui présidait au sacrifice, et il démolit l'autel ; puis il s'enfuit aux montagnes avec ses cinq fils déjà hommes, entraînant toute une troupe avec lui. Ils furent bientôt assez nombreux pour oser courir le pays, renversant les autels profanes, et faisant circoncire les enfants non circoncis. Mathathias mourut en 166, au début même de la lutte ; mais son troisième fils, Judas, fut reconnu pour chef par les insurgés et commença la Guerre de l'indépendance. Judas mérita d'être surnommé *Machabée*, c'est-à-dire, à ce qu'il paraît, le Marteau [1].

Judas défit les Macédoniens dans plusieurs rencontres ou batailles, et put reprendre possession de Jérusalem, à l'exception de l'*acra*. Pendant que ses troupes victorieuses tiennent en respect la garnison de l'*acra*, il restaure et purifie le Temple en 163, trois

1. Ni le livre sacré, ni Joseph, ne donnent jamais à nul autre qu'à Judas le surnom de Machabée. On ne doit donc pas dire les Machabées (quoiqu'on ait fait de ce nom le titre de nos deux livres), mais les Asmonées. — C'est bien plus improprement encore qu'on a appelé Machabées les sept frères que le *Second livre* représente comme ayant été martyrs avec leur mère pendant la persécution. Le texte ne leur donne pas de nom, et celui de Machabées n'a pu leur être attribué que parce que leur histoire se trouvait dans un livre dont ce nom était devenu le titre.

ans et demi après qu'il avait été profané. Une fête commémorative fut établie pour célébrer la grande journée où on revit le culte de Iehova. Cependant les Juifs sont entourés d'ennemis ; leurs voisins jaloux ont associé leurs haines à celles des Macédoniens. Il faut tenir tête à la fois du côté du sud, de l'est et de l'ouest ; à l'Iduméen, à ceux de Galaad sur la frontière des Arabes, à la Galilée dite des Gentils, à ceux mêmes de Tyr et de Sidon. Judas repousse les uns, dévaste à son tour le pays des autres, et détruit les temples et les autels profanes qui souillent la Terre d'Israël. Antiochos l'Épiphane mourut en 164, laissant pour héritier un enfant. Ceux qui gouvernaient au nom du jeune Antiochos mirent à mort ce grand prêtre Ménélas, qui était pourtant la créature des Macédoniens. Ces malheureux prêtres hellénisants se faisaient détester des Juifs fidèles, sans réussir à contenter l'étranger. Les Macédoniens firent l'année suivante un nouvel effort, qui fut décisif. Tandis que Judas assiégeait l'*acra*, ils assiégèrent à leur tour Jérusalem, et le manque de vivres réduisit ses défenseurs, après qu'ils eurent beaucoup souffert de la faim, à traiter avec l'ennemi, qui détruisit les fortifications du Temple.

Cependant, Démétrios, oncle du jeune Antiochos, tua son neveu et se mit à sa place. Un nouveau grand prêtre, appelé du nom grec d'Alcime (Iakim était son nom juif), fut établi dans Jérusalem. Alcime n'était pas de la famille des grands-prêtres. Onias, fils d'Onias le dernier grand-prêtre de ce nom, et neveu de Jason et de Ménélas, ne put supporter cette chute de sa mai-

son, et se retira en Égypte. Le roi d'Égypte Ptolémée Philométor, qui avait vu, dix ans auparavant, l'Égypte envahie par Antiochos l'Épiphane, qui avait été à peu près fait prisonnier, et qui n'avait sauvé son royaume qu'à l'aide de l'intervention des Romains, devait accueillir avec faveur un prince juif de la famille régnante, dépossédé par les Syriens. Il lui donna un territoire, où Onias bâtit depuis un temple au dieu des Juifs [1]. Cet établissement de Iehova en Égypte, dans un temps où Jérusalem et son Temple étaient encore sous la main des Gentils, marqua pour les Juifs d'Égypte comme une ère nouvelle et l'ouverture d'un âge de régénération et de salut. Ils exercèrent depuis, dans le royaume égyptien, une influence considérable. Ils étaient très-puissants sous la reine Cléopâtre, veuve tour à tour de Philométor et d'Euergète. Plus tard, ils aidèrent César dans la guerre d'Alexandrie.

Le grand-prêtre, père d'Onias, était l'arrière-petit-fils du grand prêtre Siméon, surnommé le Juste ou le Saint. Il était le fils d'un autre Siméon (Simon sous forme grecque), contemporain d'Antiochos le Grand, dont le pontificat est célébré magnifiquement à la fin du livre du *Fils de Sirach*, sans doute parce qu'il était le dernier qui eût exercé sa charge avec une pleine indépendance, avant la prépondérance des Gentils [2].

1. En 150 avant notre ère. Je donne cette date, ainsi que toutes les autres, d'après le livre de M. de Saulcy : *Sept siècles de l'histoire judaïque, depuis la prise de Jérusalem par Nabuchodonosor, jusqu'à la prise de Bettir par les Romains* (librairie A. Lévy.) 1874.

2. En s'abstenant d'identifier Siméon le Juste avec le Siméon du

Cependant Alcime, qui régnait à la dévotion des Macédoniens, ne put se maintenir à Jérusalem. On y ménageait encore les maîtres ; on offrait au Temple des sacrifices et des holocaustes au nom du roi ; mais Judas continuait la guerre, et, dans une bataille, vainquit et tua le général macédonien Nicanor.

L'an 161, les Macédoniens assiégeaient de nouveau la ville sainte ; ils sont forcés de lever le siége pour combattre, et c'est alors que Judas le Marteau est tué dans une dernière journée, au moment, dit-on, où il allait vaincre.

Le récit juif, toujours si sobre, laisse échapper un cri à la mort de Judas : « Et ils firent le deuil pendant plusieurs jours, et ils dirent : Comment est-il tombé, le fort qui sauvait Israël? » Judas est en effet un personnage héroïque, et les Juifs durent prendre pour des miracles ses victoires sur le successeur d'Alexandre, sur le fils d'Antiochos le Grand et le maître d'un si vaste empire ; car Mithridate le Parthe n'avait pas encore détaché de la Syrie cette grande portion de l'héritage des Séleucides, qui bientôt allait leur être enlevée pour toujours. Il y avait du merveilleux dans cet élan d'un petit peuple et dans le génie de son chef ; mais le succès fut aidé par la surprise des Macédoniens. La surprise passée, tout était à craindre ; quand Judas périt, il sembla que tout fût perdu. Les Juifs parurent entièrement démoralisés ; une grande

Fils de Sirach, on s'épargne la nécessité de donner un démenti à Joseph. — Voir l'examen de cette question dans Derembourg, pages 46 et suivantes.

famine qui survint acheva de les abattre. Les ennemis de la Loi se sentent forts et tuent de tous côtés ceux du parti de Judas : « Il y eut alors une tribulation en Israël, comme il n'y en avait pas eu depuis qu'il n'y a plus de prophète [1]. » Les fidèles se rassemblèrent sous Jonathas, frère de Judas, qui tint de nouveau la campagne et réussit à se défendre. Jonathas se tient au nord du pays de Juda, laissant Jérusalem au parti grec, qui n'a plus de chef, Alcime étant mort. Il se passa neuf ans sans qu'il y eût un grand prêtre.

Ce qui sauva les Juifs, ce fut l'état de faiblesse et de division où tomba le royaume de Syrie. La situation de Jonathas était bien précaire, lorsqu'un Alexandre, qui se donnait pour un fils d'Antiochos l'Épiphane, se leva contre Démétrios. Aussitôt tout est changé pour Jonathas : chacun des prétendants veut avoir pour soi les bandes de ses braves. Démétrios le prend à son service, le laisse reprendre et fortifier Jérusalem, et lui fait rendre les otages enfermés dans l'*acra ;* la plupart des places de la Judée sont évacuées par les Macédoniens. Alors, Alexandre à son tour offre à Jonathas le titre de grand prêtre, et Jonathas passe à lui. C'est ainsi que le fils de Mathathias, le frère deJudas, le commandant de l'insurrection, devient, de l'aveu des Macédoniens et par eux, le chef reconnu de la nation juive.

Pendant les onze ans qu'il régna, bien des révolutions se succédèrent. Alexandre devient roi de Syrie à la place de Démétrios tué dans une bataille; puis

1. *Tribulatio*, θλίψις, écrasement, se dit proprement du grain battu par le *tribuulm.*

Alexandre est vaincu et tué par un autre Démétrios, fils du premier ; enfin, ce Démétrios lui-même est renversé par Tryphon, au nom d'un jeune Antiochos, fils d'Alexandre. Jonathas combat tour à tour pour Alexandre, pour le second Démétrios, pour Tryphon, et à chaque changement il gagne quelque chose. Il devient considérable auprès du roi d'Égypte (le protecteur d'Onias), qui se mêle à ces querelles de la Syrie. Il obtient même, d'après le *Premier des Machabées*, le patronage des Romains, qu'avait déjà recherché Judas. Il se sent assez établi pour oser faire à Jérusalem des travaux qui lui permettent de bloquer l'*acra* et la garnison macédonienne. Alors Tryphon, se défiant de lui, réussit à le surprendre, et le tue quand il l'a en son pouvoir. Une pareille trahison était pour la Macédoine une faible ressource, et montrait assez combien le chef des Juifs était devenu important. Simon, qui succéda à son frère, offrit à Démétrios son alliance contre Tryphon ; elle ne pouvait être refusée. Non-seulement il est confirmé par Démétrios comme grand prêtre, mais il est si fort, ou, en d'autres termes, la royauté de Syrie est si faible, qu'il fait reconnaître l'indépendance des Juifs. Démétrios renonce à l'impôt de la *couronne*, qu'on lui payait jusque-là. Une fête commémorative fut établie pour célébrer cet acte décisif d'affranchissement.

Voilà l'explication historique de la fortune inespérée des Juifs sous l'empire des Séleucides. Les Juifs ne virent dans cette fortune que l'œuvre de leur dieu, et ils ne se trompaient pas tout à fait. Ce sont les

événements du dehors qui leur permirent de mener à bien leur tentative d'affranchissement ; mais auraient-ils fait cette tentative s'ils n'avaient aimé leur Iehova « de tout leur cœur, de tout leur être et de toutes leurs forces, » et s'ils n'avaient compté sur lui ? La destinée de ce peuple fut déterminée par son esprit ; cet esprit, développé par une situation extraordinaire, produisit la Loi, qui à son tour fortifia la foi même qui l'avait faite.

En l'an 143 avant notre ère, les Juifs cessent de se tenir pour sujets du roi de Macédoine, et n'inscrivent plus dans leurs actes que le nom de Simon, grand prêtre et *prince*. Jérusalem et la Judée sont libres et autonomes pour la première fois depuis quatre cent cinquante ans [1].

Dès l'année suivante, Simon, maître du pays, réussit à affamer la garnison des hellénisants dans l'*acra*, et les contraignit à se rendre. C'était le complément de la délivrance, et ce fut le sujet d'une seconde fête commémorative. L'année d'après, le roi de Syrie tombait entre les mains des Parthes, dont le roi Mithridate, aussi grand que le Mithridate du Pont, venait d'enlever aux Syriens toute la haute Asie.

Le principat de Simon est célébré dans le *Premier des Machabées* comme un véritable âge d'or : « Sous lui, le pays de Juda fut en paix. Il eut dans la ville de Joppé (que son père avait prise), un port qui le mit en communication avec les côtes et les

1. Le titre de Simon paraît avoir été *sar am el* (chef du peuple du dieu). Derembourg, pages 67 et 451.

îles des Gentils. Il élargit les frontières de sa nation ; il les assura par des forteresses. Il fit des prisonniers en grand nombre ; il fit disparaître toute profanation ; il abattit toute résistance. Chacun cultiva sa terre en repos, et recueillit les fruits de son sol et ceux de ses arbres. Les anciens siégeaient sur les places, discutant les affaires publiques ; les jeunes gens marchaient revêtus des habits et des honneurs de la guerre. Il fournissait aux villes des provisions pour leurs marchés ; il leur assurait des ressources pour la défense ; sa renommée s'étendait d'un bout à l'autre du pays ; il y établit la paix et Israël fut en joie. Chacun était assis sous sa vigne ou sous son figuier, et ils n'avaient pas de sujet de crainte. Il n'y avait plus personne pour les combattre, et les rois furent brisés en ces jours-là. Il soutint tous les humbles parmi son peuple ; il s'attacha à la Loi ; il fit disparaître tout ennemi de la Loi et tout méchant. Il honora le sanctuaire, et prodigua tout ce qui pouvait orner les saints lieux (ch. XIV). »

Cependant, après une nouvelle révolution dans la Syrie, les Macédoniens, sous Antiochos de Sidé, reprirent les armes contre les Juifs, qui furent gravement menacés. Un combat heureux les délivra ; mais tout à coup, en 135, Simon fut assassiné avec deux de ses fils par un Ptolémée, son gendre. Son fils Jean, qui avait échappé à ce meurtre, lui succéda : il prit le nom grec d'Hyrcan [1].

1. Commémoratif des succès qu'il avait eus dans une guerre contre les Parthes en Hyrcanie.

Ici se termine le *Premier des Machabées* (le *Second des Machabées* s'arrête beaucoup plus tôt, en 161). En finissant, l'auteur du livre renvoie ses lecteurs à une Vie d'Hyrcan, et, en effet, c'est sous Hyrcan seulement que s'achève cette indépendance de la Judée, qui devait d'ailleurs durer si peu : il est le plus puissant et le plus heureux des Asmonées. Il lui fallut pourtant d'abord se soumettre au roi de Syrie, qui avait assiégé Jérusalem. Les Macédoniens lui imposèrent un tribut, se firent livrer des otages et rasèrent les fortifications de la ville sainte. Ils prirent alors Hyrcan et ses troupes à leur service contre les Parthes ; mais le roi Antiochos ayant été vaincu et tué dans une bataille, et les Parthes ayant mis à sa place son frère, l'ancien roi Démétrios, leur prisonnier, cette mort paraît avoir affranchi le prince des Juifs. Le roi rétabli était fort mal assis dans sa royauté, qu'il ne garda pas longtemps. Hyrcan, sans s'inquiéter de lui, conquit Sichem et ferma le temple samaritain de Garizim, odieux à ceux qui adoraient dans Sion. Il soumit l'Idumée, força les habitants de se circoncire, et les confondit pour jamais avec les Juifs. Il avait cessé dès la mort d'Antiochos de payer tribut et de reconnaître la royauté syrienne. La Syrie était en pleine anarchie : un Alexandre, un Séleucos, deux Antiochos se l'arrachaient les uns aux autres. Hyrcan osa attaquer Samarie, et l'enleva malgré les Syriens et malgré un secours envoyé de l'Égypte ; il rasa sans pitié cette antique rivale de Jérusalem.

C'est sous Hyrcan que les Pharisiens figurent pour

la première fois dans l'histoire des Juifs : ils existaient déjà du temps de Jonathan, d'après Joseph, mais c'est tout ce qu'il nous en dit à cette date. Ils se présentent dès lors comme un parti de dévots ou de zélés, qui s'appuient sur le peuple et qui font de l'opposition aux princes. Leur nom paraît signifier Séparateurs, parce qu'ils prêchaient la séparation absolue (en grec l'ἀμιξία) entre les saints et les profanes [1].

Hyrcan mourut en paix après un règne de trente ans, et le pauvre royaume de Syrie, partagé en deux moitiés où regnaient deux frères ennemis, se trouva alors si faible, que Judas ou Aristobule, fils d'Hyrcan, ne craignit pas de ceindre le diadème, et de prendre, avec le titre de grand prêtre, celui de roi des Juifs. Mais précisément alors, l'histoire des Asmonées, jusque-là pure de crimes, commence à présenter les tristes spectacles qu'offre d'ailleurs celle de toutes ces royautés de l'Asie. Tacite nous peint ces rois grands prêtres « emportés par des révolutions populaires, rétablis par la force des armes, toujours prêts à bannir des citoyens, à raser des villes, à tuer leurs frères, leurs femmes, leurs mères, à attenter tout ce qu'attentent les rois (*Hist.*, V, 8) ». Aristobule tout d'abord fit tuer sa mère, puis un de ses frères ; il ne vécut pas deux ans. Il avait pris le surnom si peu juif d'Ami des Grecs. Sa veuve Salomé (Alexandra)

1. *Separati epulis, discreti cubilibus*, TACITE, *Hist.*, V, 5. Voyez Derembourg, p. 76 et 452, et Renan, t. V, p. 9. — M. J. Cohen a publié, en 1877, un livre considérable, intitulé : *Les Pharisiens*, 2 vol. in-8 (librairie Calmann Lévy). Voir la préface du présent volume.

fit roi un autre frère de son mari, qu'elle épousa; ce fut Jonathan ou Jannée (Alexandre). Son règne de vingt-sept ans fut traversé par les troubles les plus graves, soulevés par le fanatisme des Pharisiens. Chassé d'abord de Jérusalem, il reprit le dessus, força les mécontents à se retrancher dans une petite place, qu'il emporta ; puis ayant ramené avec lui huit cents prisonniers, il les fit périr tous ensemble par l'affreux supplice de la croix, après avoir égorgé leurs femmes et leurs enfants sous leurs yeux : pendant ce temps, il était à table avec ses femmes en un lieu découvert, d'où il jouissait de ce spectacle. A partir de là, il régna tranquille. Au dehors, Alexandre put continuer l'œuvre de son père, comme son frère l'avait fait déjà, et agrandir encore le royaume juif. A sa mort, il laissa la royauté à sa veuve, qui put la conserver en s'abandonnant aux Pharisiens. Son fils aîné fut grand prêtre ; le second était en pleine révolte au moment de la mort de sa mère, et, après elle, il se proclama roi et grand prêtre, au préjudice de son aîné.

Mais tandis que les frères se disputaient le diadème, une grande révolution s'était accomplie au dehors. Pompée avait achevé de détruire le royaume de Syrie, et il n'y avait plus rien entre la Judée et les Romains. Pompée intervint dans la querelle, protégea d'abord le cadet contre son aîné, puis celui-ci contre l'autre, et enfin il parut en armes devant Jérusalem avec son protégé. La ville lui fut livrée par les partisans de celui-ci ; mais il fallut assiéger le Temple. Il le prit d'assaut après trois mois, malgré une résis-

tance désespérée, en l'année 63 avant notre ère, celle du consulat de Cicéron. Il y eut un grand massacre dans cette journée. Au fond les vrais Juifs ne se souciaient ni de l'un ni de l'autre frères ; ils étaient républicains, et ne voulaient reconnaître que des grands prêtres et non des rois. Ces zélés se montrèrent déjà alors tels que Titus devait les retrouver plus tard. Au moment où le Temple fut emporté et où les Romains s'y jetaient en furieux, massacrant tout ce qu'ils trouvaient sur leur passage, les prêtres, dit Joseph, qui étaient occupés aux sacrifices, ne les interrompirent pas, et se laissèrent égorger dans l'accomplissement de leurs fonctions sacrées; et il cite sur ce fait le témoignage de Strabon et de Tite-Live.

Le vainqueur ne toucha pas aux richesses du Temple [1], mais il pénétra jusque dans le sanctuaire profané, ce sanctuaire qui ne s'ouvrait jamais qu'au grand prêtre, et il s'étonna de n'y pas trouver d'image [2]. Le vaincu fut emmené prisonnier à Rome; son aîné redevint simplement grand prêtre, et il n'y eut pas de roi. La Judée fut dès lors tributaire des Romains et leur sujette. Pompée lui ôta d'ailleurs la plupart des conquêtes de ses princes, qui retournèrent à la province de Syrie.

Ainsi le Temple avait été pris d'assaut, et la Judée était assujettie en fait au pouvoir de Rome : ce fut un coup terrible pour l'orgueil et la foi des Juifs. Mais quelles durent être ensuite leurs pensées, lorsque,

1. Elles furent pillées dix ans après par Crassus.
2. Tacite, *Hist.*, v, 9.

moins de quinze ans après, l'homme qui avait profané le Temple, Pompée le Grand, était vaincu à Pharsale et tué en Égypte; qu'une révolution inouïe bouleversait la République romaine, et que cet empire de Rome, au plus haut de sa grandeur, sembla près de se détruire lui-même par les guerres civiles! Ils se remirent alors à espérer un avenir meilleur, une péripétie qui leur rendrait ce qu'ils avaient perdu, qui ferait même pour eux plus encore. S'il fallait pour cela un miracle, n'était-ce pas déjà un miracle que ce qui venait d'étonner le monde? « Le bras de leur dieu n'était pas raccourci (*Is.*, LIX, 1) »; ils se dirent que ce dieu trouverait bien le moyen de les sauver; qu'une fois encore il leur susciterait un libérateur, et que celui-là établirait définitivement et pour jamais leur indépendance et leur grandeur. Ce libérateur, ce chef attendu, ils l'appelèrent l'Oint par excellence, à cause de l'onction qui consacrait leurs grands prêtres et leurs rois.

La république juive établie par Pompée subsista une vingtaine d'années, à travers bien des troubles et des combats, suscités par les ambitions rivales des Asmonées. Mais pendant ce temps un personnage qui n'était pas de race royale s'était fait une situation considérable parmi les Juifs et près des Romains.

C'était un homme de l'Idumée, des plus riches de son pays; il portait le nom grec d'Antipatre. Il s'était mis du côté de l'aîné des deux frères; il l'aurait rétabli, en lui achetant l'alliance d'un roi arabe, si les Romains ne s'en étaient mêlés. Puis ceux-ci s'étant

tournés de l'autre côté. Antipatre se mit au service des Romains ; il leur assura en Égypte, lors de l'expédition de Gabinius, le concours de tous les Juifs qui y étaient établis : en revanche, il eut l'appui de Rome contre tous ses adversaires. Après la mort de Pompée, il passa sur-le-champ du côté de César, et l'assista dans la guerre d'Alexandrie de la manière la plus efficace. César le fit citoyen romain, puis procurateur pour la Judée (en tant que pays tributaire de Rome), et sous ce nom il eut réellement l'autorité d'un roi des Juifs. On lui permit même de relever les murailles de Jérusalem, que Pompée avait abattues. Quand César fut assassiné, il conserva son crédit auprès de Cassius, qui occupait la Syrie. Cependant il avait des ennemis, qui réussirent, suivant le récit de Joseph, à l'empoisonner ; mais il laissait des fils, et l'un de ces fils était Hérode.

Les fils d'Antipatre gouvernaient comme leur père sous le nom du prince Asmonée, lorsqu'une révolution nouvelle éclata. Le prétendant vaincu était mort, ainsi que son fils aîné ; mais il avait laissé un autre fils, Mathathias, de son nom grec Antigone : celui-ci acheta le secours des Parthes, et avec eux il se rendit maître de Jérusalem. Il fit couper les oreilles à son oncle le grand prêtre, ce qui le rendait à jamais incapable de cette dignité [1] ; il le laissa d'ailleurs entre les mains des Parthes. Le frère aîné d'Hérode fut tué ou se tua lui-même ; Antigone fut roi et grand prêtre, mais Hérode avait échappé.

1. *Lévitique*, XXI, 17, etc.

Hérode suivit fidèlement, dans ses rapports avec les Romains, les exemples de son père. Après la bataille de Philippes et la mort de Cassius, il s'était jeté sous la protection d'Antoine, qui avait pris possession de l'Orient, et par ses respects, surtout par ses magnifiques présents, il avait gagné Antoine et Cléopâtre. Au moment où il fut forcé de fuir de la Judée, Antoine était retourné à Rome : il l'y rejoignit, et obtint par lui un sénatus-consulte qui le déclarait roi des Juifs (l'an 40 avant notre ère). Il s'était d'ailleurs approché de la royauté par son mariage avec une fille des Asmonées, Mariamne, qui était à la fois petite-fille des deux frères ennemis.

Les troupes romaines de la Syrie furent chargées de soutenir le nouveau roi. Hérode entoura avec elles Jérusalem, et la prit d'assaut après un long siége ; ce fut encore une journée affreuse. Antigone prisonnier fut mis à mort ; Hérode demeura roi, et il fit un grand prêtre, n'osant prendre lui-même cette dignité, sans doute à cause de son origine iduméenne ; un Iduméen, dit Joseph, n'est qu'un demi-Juif. La royauté fut donc séparée de la prêtrise, comme aux temps antiques. Peu après, Hérode déposa le grand prêtre qu'il avait fait, pour mettre à sa place un jeune frère de Mariamne ; mais ce ne fut pas pour longtemps ; il ne tarda guère à le faire tuer. Quant au vieux grand-prêtre déchu, il était venu de lui-même, avec la permission des Parthes, se remettre entre les mains du fils de son serviteur Antipatre. Lorsque la guerre éclata entre Antoine et Octave, Hérode servit Antoine

de toutes ses forces. Après Actium, il eut peur et, pensant que l'existence du prince octogénaire pouvait être encore un danger, il le fit étrangler, d'après le récit de Joseph. Ainsi finit la race illustre des Asmonées.

Cependant Hérode était allé droit à Octave, lui avait offert le dévouement et les ressources avec lesquels il avait servi Antoine, et les lui avait fait accepter. Octave lui rendit le diadème, qui dès lors fut assuré sur son front. Le monde était pacifié, la Judée aussi fut tranquille : Hérode régna sans obstacle, sous le patronage de César [1].

Hérode eut une longue vie, qui présente des aspects bien divers. Dans son intérieur, dans ce palais plein de femmes, de mignons, d'eunuques, se succèdent des scènes odieuses et misérables, toutes les horreurs et tous les scandales des cours d'Orient. Le premier des siens qu'il fit tuer fut son oncle Joseph ; il l'accusait d'être l'amant de sa femme favorite, la belle Mariamne, dont l'histoire est un roman tragique. Il tua bientôt Mariamne elle-même, et n'en fut que plus amoureux de celle qu'il avait tuée. Vieux, il fit mourir les deux fils qu'il avait eus de Mariamne, et plus tard enfin un autre fils d'une autre femme ; il n'avait plus que cinq jours à vivre quand il frappa ce dernier coup. On attribuait à Auguste un mot sur son

1. Régnez ; César le veut. Je remets en vos mains
L'autorité qu'aux rois permettent les Romains.
Voltaire, *Mariamne*, acte III, scène III.
(Sous sa première forme.)

ami le roi Hérode, qu'il valait mieux être de ses cochons (en sa qualité de Juif) que de ses enfants. Quant aux victimes moins illustres, on ne les comptait pas : en proie à des défiances et à des fureurs perpétuelles, il frappait ses meilleurs amis, et ne cessa tant qu'il vécut de tuer et de torturer.

Et pourtant son règne ne fut pas sans grandeur, en ce que l'habileté et l'énergie avec lesquelles il avait fait sa fortune ne profitèrent pas seulement à lui, mais aussi à son pays. Il prolongea de quarante ans l'indépendance apparente de la Judée, et fit oublier l'humiliation subie sous Pompée, les pillages de Crassus, l'invasion des Parthes ; il mit fin aux guerres intestines et au brigandage ; il tint en respect les Arabes. Enfin il se fit rendre peu à peu par Auguste tout ce qui avait été enlevé à la Judée, et il obtint même des agrandissements nouveaux. Aussi entendu en finances que son père, il eut son trésor toujours rempli, et ce trésor fournit à des dépenses pleines d'éclat, faites pour lui assurer la faveur de l'empereur et celle des peuples. Il restaura Samarie sous le nom de Sébaste ou Augusta ; il fonda Césarée, qui fut le port et comme la capitale profane de son royaume, et d'autres villes encore. Il fit des bâtiments et des travaux publics de toute espèce ; il les multiplia jusque dans des villes étrangères, où ces largesses répandaient sa gloire. Mais il s'illustra surtout par la restauration du Temple, œuvre grandiose, qu'il accomplit en huit années, et qui força pour ainsi dire la reconnaissance des Juifs.

Il s'en fallait beaucoup en effet qu'il fût populaire. Comment l'âpre zèle des Juifs dévots, déjà si menaçant à l'égard des rois sous les Asmonées, ne se fût-il pas révolté contre l'étranger, l'Iduméen, qui s'était fait roi de Judée en extirpant une race royale et sacerdotale, qui avait amené devant Jérusalem les armées romaines, et qui régnait en préfet et en courtisan de César? Dès sa jeunesse, au temps où son père gouvernait sous le nom du prince Asmonée, chargé par lui, à quinze ans, de commander en Galilée, il avait montré tout d'abord ce qu'il devait être; mais il s'était aliéné les saints en exterminant impitoyablement des bandes de fanatiques conduites par un certain Ézéchias. On l'accusa d'avoir violé la Loi en tuant des frères sans jugement, et il faillit être condamné par le sanhédrin [1]. Quand plus tard il assiégea Jérusalem et le Temple avec les Romains, il sembla qu'il tenait assiégé le dieu lui-même. Enfin sa royauté étalait aux yeux scandalisés des Juifs toutes les habitudes d'une royauté hellénique. Il célébra, en l'honneur de César, des jeux quinquennaux; il osa bâtir dans la ville sainte un théâtre, et un amphithéâtre à ses portes; il donna le spectacle de condamnés aux prises avec des bêtes féroces. « C'était une impiété, dit Joseph, de faire dévorer des hommes par des bêtes pour servir de spectacle à des hommes; c'en était une autre d'introduire ces coutumes étrangères au mépris de la Loi. » Il alla jusqu'à élever des temples

1. C'est-à-dire le synédrion. Le nom de ce tribunal est un mot grec écrit en hébreu. Derenbourg, p. 86.

à Auguste, non pas sur la terre de Juda (cela, dit Joseph, n'aurait pas été souffert), mais à Sébaste, à Césarée, et en pays étranger, et il remplissait ces temples de statues. Il subvenait de ses largesses à des fêtes païennes, par exemple aux frais des jeux Olympiques et des sacrifices qui accompagnaient ces jeux. Toutes ces démonstrations étaient odieuses aux Juifs fidèles; elles leur faisaient détester leur roi, et leur roi les détestait à son tour, parce qu'ils refusaient de lui rendre les hommages que lui-même rendait aux Romains. Ils lui en voulaient encore de ce que, ne trouvant pas la Loi assez sévère contre le vol avec effraction, il avait établi que les coupables seraient vendus comme esclaves à l'étranger, c'est-à-dire aux Gentils, ce qui était les arracher à leur dieu.

Dès les premiers temps de son règne, dix de ces zélés conspirèrent pour l'assassiner; ils furent dénoncés et suppliciés, mais le dénonciateur fut assassiné lui-même. Hérode tâcha de s'assurer de ses sujets en leur faisant prêter un serment de fidélité; il sévit de diverses manières contre ceux qui le refusaient; il en dispensa pourtant les pharisiens les plus respectés, et aussi ces espèces de cénobites appelés Essées ou Essènes. Plus tard il exigea de nouveau qu'on prêtât le serment, non pas seulement à lui, mais même à César : plus de 6000 pharisiens le refusèrent; il les frappa d'une amende, qu'une femme pieuse de sa propre famille paya pour eux. Ces pharisiens formaient un parti qui se faisait suivre du peuple et des femmes, et qui tenait le roi en échec. Ce

qu'Hérode faisait de plus populaire, jusqu'aux diminutions d'impôt, ne réussissait pas à lui ramener les esprits.

Il était difficile pourtant qu'ils ne fussent pas touchés par la restauration du Temple, quoique l'idée en eût été d'abord accueillie avec défiance, comme tout ce qui venait d'Hérode. Il se faisait ainsi le continuateur de Salomon ; il était tout au moins un Zorobabel. Il accomplissait ce qui n'avait pas même été essayé pendant les cent vingt-cinq ans qu'avaient régné les Asmonées. Il donnait au Temple une grandeur et une magnificence dignes du prestige que son dieu exerçait à cette époque, et il avait lui-même beaucoup ajouté à ce prestige en faisant retentir de tous côtés, par ses monuments et ses dépenses, son nom et le nom des Juifs. La fête de l'inauguration solennelle du Temple fut un jour de grande joie, et cette joie dut être ressentie dans le monde entier ; car la race des Juifs avait pénétré dans toutes les cités, et il n'y avait pas d'endroit sur la terre où elle n'eût sa place et où elle ne fît sentir sa prédominance [1]. Ce jour-là Hérode reçut des bénédictions universelles. On racontait que pendant les huit années que dura cette reconstruction, il n'avait jamais plu le jour, mais seulement la nuit, pour que les travaux ne fussent pas interrompus. « Telle est, dit Joseph, la tradition de nos pères, et on ne refusera pas de le croire, si on considère tant d'autres manifestations que notre dieu a données de lui. »

1. Strabon, cité par Joseph, *Antiq.*, XIV, VII, 2.

Cependant c'est précisément comme profanateur du Temple qu Hérode, vieux et près de mourir, fut encore une fois en butte à la fureur de ses sujets. Il avait osé placer au-dessus de la porte principale une aigle d'or, en l'honneur de Rome et de César. Deux rabbins, docteurs éloquents et maîtres vénérés de la jeunesse, prêchèrent que c'était un devoir pour les fidèles de détruire l'odieuse figure, au péril même de leur vie. Hérode était très-malade, et le bruit s'étant répandu qu'il était mort, une troupe nombreuse alla en plein midi arracher l'aigle. La chose faite, la plupart se dispersèrent devant les troupes du roi; mais quarante de ces jeunes gens se laissèrent prendre, prêts à répondre de ce qu'ils avaient fait. Plusieurs furent brûlés vifs, avec l'un des deux rabbins, qui avait été le principal instigateur de la sédition, et le grand prêtre qui était alors en fonctions fut révoqué, comme suspect d'être l'ennemi du roi. Quelque temps après, Hérode fit enfermer dans Jéricho tout ce qu'il y avait d'hommes considérables dans la nation, et on prétendait qu'il avait donné l'ordre (qui ne fut pas exécuté) de les tuer tous quand il serait mort, afin d'être sûr que sa mort serait honorée par un grand deuil.

Ainsi Hérode mourut détesté de ce parti dévot avec lequel il avait eu à lutter toute sa vie. A sa mort, la haine de ce parti alla jusqu'à demander aux Romains d'abolir la royauté juive et de réunir la Judée à leur province. Néanmoins on ne peut guère douter qu'Hérode n'ait eu aussi des partisans, et même des en-

thousiastes. A distance, l'éclat de son règne frappa de plus en plus les esprits ; il demeura, comparé à ses héritiers, Hérode le Grand [1]. Ces mêmes Juifs, qui s'abandonnaient aux Romains en haine des rois, ne purent guère, sous les Romains, ne pas quelquefois regretter ce roi, au temps de qui la Judée était encore quelque chose. Peut-être même a-t-il été, aux yeux de plusieurs, non pas seulement un Oint, comme étant roi, mais aussi l'Oint attendu, dont il a été parlé un peu plus haut. C'est du moins ce que dit Épiphane, et je ne vois pas de raison de ne pas l'en croire. A certains beaux moments du règne d'Hérode, on put penser qu'il était celui que Iéhova avait promis à son peuple. On lisait dans les bénédictions de Jacob à ses fils, ou du moins on croyait y lire (car il fallait pour cela ajouter au texte) que le sceptre ne sortirait pas de Juda ni le commandement de sa postérité, jusqu'à la venue de l'Oint. Or, sous Hérode, le sceptre était sorti de Juda, puisque la royauté avait passé à un fils d'Édom ; le temps de la prophétie était donc venu ; le Messie devait paraître sous Hérode : pourquoi alors n'aurait-ce pas été Hérode lui-même ? Cette croyance se perpétua après lui, toujours si on en croit Épiphane, et ces Hérodiens, dont il est parlé dans les évangiles, étaient ceux qui acceptaient Hérode pour Messie. Cette secte, si elle a existé, n'a pas dû vivre longtemps, et s'est réduite sans doute bientôt aux courtisans des princes issus d'Hérode. C'est

1. Joseph, *Antiquités*, XVIII, v, 4.

partout ailleurs que parmi ces princes que le vrai peuple juif devait chercher celui dont on avait besoin et qu'appelaient tous les vœux [1].

Cependant, dix ans après la mort d'Hérode, son fils Archélaos fut dépouillé de la principauté qu'on lui avait d'abord laissée sans le titre de roi, et qu'il avait traînée tristement à travers une véritable anarchie. La Judée fut réunie à la province romaine. C'est à cette date, où déjà Jésus de Nazareth était né, que j'arrêterai ce résumé historique.

L'histoire des Juifs est aride, comme toutes les histoires mal connues, où on n'entre pas par des récits détaillés et contemporains. Un Juif de la Cyrénaïque, qui portait le nom grec de Jason, avait raconté en cinq livres la guerre de l'indépendance ; mais ces livres sont perdus, et nous n'avons plus aujourd'hui, soit dans le *Premier*, soit dans le *Second livre des Machabées*, soit dans Joseph, que des abrégés écrits loin des événements. Les historiens profanes se sont peu intéressés à ces choses, et cela est tout simple : ce qui étonne davantage, c'est que les livres où se conservent les traditions religieuses des Juifs, « les Thalmuds et les Midraschim », aient à peu près passé sous silence les hommes de cette grande époque. On y trouve deux fois le nom de Mathathias, mais « aucun

1. Est-il vrai que ces Hérodiens aient célébré à Rome, au temps de Perse, la fête d'Hérode, *Herodis venere dies* (V, 180)? M. Derenbourg ne le pense pas (p. 165). M. Renan identifie les Hérodiens avec les Boethusim du Talmud, c'est-à-dire un parti formé autour d'une famille sacerdotale qui devait sa grandeur aux Hérodes (*Vie de Jésus*, 1867, p. 226, note 2).

des cinq fils de Mathathias, pas même Judas, n'est nommé par les rabbins [1] ». Ils sont tellement dévots et théologiens qu'ils n'enregistrent que des décisions de docteurs, des traits de piété ou des prodiges ; mais des capitaines et des politiques, mais des princes à demi hellénisés leur sont indifférents, sinon suspects. Cependant ces personnages, qui ne font que passer devant nous, nous touchent fortement : d'abord ce vieillard, qui donne avec ses fils le signal de la révolte, puis ce Judas le Marteau, dont on n'a pas fait un saint, mais qui demeure un héros. Nous saluons avec respect Simon, le premier chef indépendant des Juifs, et son fils Hyrcan, dont le glorieux règne faisait revivre aux yeux des siens celui de David. Nous sommes émus au spectacle du Temple affranchi et purifié, de la nation redevenue maîtresse d'elle-même. C'est comme un miracle, de voir se lever ce peuple obscur et inaperçu, qui détruit si brusquement le prestige des héritiers de Nabuchodonosor, de Cyrus et d'Alexandre. On était tout à l'heure en plein Orient ; on ne voyait que des multitudes prosternées devant des rois qui règnent comme des dieux, forts de leurs trésors et de leurs armées ; mais voici une force nouvelle, celle de l'âme et de la foi, et par cette force tout est changé, et le royaume de Syrie ne se trouve pas moins impuissant contre les Juifs qu'en face de la terrible grandeur romaine.

Il y a une pensée qui frappe un esprit critique,

1. Derenbourg, p. 58. M. Derenbourg écrit *Matathias*.

quand il vient d'assister à de telles scènes, c'est qu'il ne semble guère possible qu'elles n'aient pas agi sur les imaginations de manière à enfanter une littérature. L'esprit juif, encore si jeune, et nullement usé par le travail de la réflexion, semble n'avoir pu passer par de telles émotions et de tels événements sans avoir besoin de s'épancher. Cependant, si on s'en rapporte à la tradition, toute la littérature sacrée des Juifs est antérieure à cette époque. Il y a donc lieu de se défier de la tradition, et de se demander d'avance si tel livre, plein de mouvement et de passion, qu'on fait remonter aux anciens âges, ne daterait pas plutôt de cette grande crise, et ne serait pas né des luttes ou des triomphes des Asmonées ; et même si le long règne d'Hérode, prospère et brillant, qui a tout pacifié en Judée, n'a pas dû produire à son tour une littérature moins originale, mais intéressante encore. Je prie qu'on ne perde pas de vue ces idées, en lisant les chapitres sur le *Deutéronome* et les *Prophètes*. On verra d'ailleurs que dans ces livres, réputés si antiques, il se trouve des passages qu'on est bien tenté d'expliquer en les rapportant à des événements ou à des situations très-récentes. Je devais donc mettre dès à présent sous les yeux des lecteurs toute l'histoire des Juifs ; on en sera mieux préparé pour étudier la suite de la Bible, et d'abord le *Deutéronome*.

CHAPITRE V

LE DEUTÉRONOME[1]. — LES PREMIERS PROPHÈTES.

Quand on passe des quatre premiers livres du *Pentateuque* au *Deutéronome*, l'impression générale qu'on reçoit de celui-ci est toute différente. Elle suffit pour avertir qu'on a sous les yeux une œuvre d'un autre temps; mais c'est ce qu'on établit d'ailleurs par des observations positives. On a signalé en effet des divergences frappantes entre la législation de l'*Exode*, du *Lévitique* et des *Nombres* et celle du *Deutéronome*. L'une des plus remarquables est celle qui se rapporte à la situation des Lévites. Les anciens livres distinguent la descendance d'Aaron, seule appelée à la prêtrise, et la tribu de Lévi, chargée seulement d'assister et de servir les prêtres dans leurs fonctions sacrées : dans le *Deutéronome*, il n'est plus parlé de la race d'Aaron, et les prêtres paraissent pris simple-

1. Ce nom est pris d'un mot qui se trouve dans la version grecque d'un verset du livre (xvii, 18), version qui ne répond pas d'ailleurs exactement à l'hébreu. Il paraît signifier : seconde édition de la Loi.

ment parmi les Lévites (XVIII, 1, etc.). De plus, dans les anciens livres, il est dit que la tribu de Lévi, n'ayant point de part dans la distribution de la terre donnée à Israël, aura en dédommagement un certain nombre de villes avec un champ autour de chacune. Ils auront en outre la dîme de tous les fruits de la terre. Non-seulement le *Deutéronome* ne parle pas de ces villes lévitiques, mais il suppose évidemment que les Lévites sont indifféremment répandus dans les villes de toutes les tribus, où ils n'ont, pour vivre, que des aumônes, qu'ils partagent avec les indigents [1].

L'*Exode*, le *Lévitique* et les *Nombres* ont déjà en vue le Temple, je l'ai dit, sous le nom de tente sacrée ou tabernacle ; mais dans le *Deutéronome*, la religion du Temple est bien autrement développée ; il est constamment présent à la pensée de l'écrivain. Celui-ci ne laisse échapper aucune occasion de célébrer « le lieu que Iehova aura choisi entre toutes vos tribus pour y faire habiter son nom », c'est-à-dire la maison sainte de Sion, et de rapporter à ce centre sacré toutes les prescriptions du culte. Voyez particulièrement les chapitres XII et XVI. Il satisfait d'ailleurs à des difficultés qu'évidemment les anciens livres ne prévoyaient pas. Le *Lévitique*, pour mieux forcer l'obéissance, ne défendait pas seulement de sacrifier ailleurs qu'au Temple, mais même d'égorger ailleurs les bœufs et les

1. *Lévitique*, XXV, 32 ; *Nombres*, XXXV, 2 ; XXVIII, 21 ; *Deutéronome*, XIV, 27 ; XVI, 11, etc. Voir, au sujet de ces divergences, l'*Histoire critique des livres de l'Ancien Testament*, traduite de A. Kuenen, par A. Pierson, 1866, pages 56-71.

moutons qu'on tuait seulement pour les manger, sans intention de sacrifice (XVII, 3) ; à moins qu'on ne veuille dire que le sacrifice était alors inséparable du repas. Mais la Judée a grandi ; elle s'étend maintenant bien loin au delà de Jérusalem, sans parler des Juifs qui vivent en dehors de la Judée. Le *Deutéronome* permet donc qu'on tue partout pour manger (XII, 15 et 20), et qu'on ne conduise à Jérusalem que les animaux destinés aux sacrifices. De même, au lieu de porter les dîmes au Temple, on pourra les vendre sur place, et on ira faire au Temple ses offrandes avec l'argent que les dîmes auront produit (XIV, 24).

La Judée n'est pas seulement devenue plus grande, mais aussi plus riche, plus prospère, plus glorieuse même au temps du *Deutéronome*. C'est alors que Iehova dit à Israël : « Tu prêteras sur gage aux autres peuples, et tu n'emprunteras point d'eux » (XV, 6). Et ailleurs : « Iehova te mettra plus haut que toutes les nations qu'il a faites ; il te comblera de renom et de gloire, » (XXVI, 19). En aucun temps sans doute il ne faut prendre à la lettre ces hyperboles : le premier des peuples, cela veut dire simplement le premier dans la Palestine, par rapport à Édom, à Moab, etc. N'importe ; on chercherait en vain dans les anciens livres l'expression d'un tel orgueil.

C'est à peine s'il est parlé de prophètes et de prophétie dans les anciens livres. Il n'y a guère qu'un passage qui s'y rapporte, au chapitre X des *Nombres*. Le peuple s'étant soulevé contre Moyse, celui-ci s'entoure des soixante-dix Anciens ; Iehova répand sur ces

soixante-dix hommes une partie du souffle ou esprit qui était sur Moyse, et ils se mettent à *prophétiser*. Il y en a deux qui étaient demeurés au camp, et qui de leur côté aussi prophétisent. Josué accourt à Moyse pour lui dire : « Il y a au camp deux hommes qui prophétisent : ne le permets pas. » Mais Moyse lui dit : « Es-tu jaloux d'eux pour moi ? Que tout le peuple de Iehova ne prophétise-t-il comme eux ! » Il est clair que *prophétiser*, c'est prêcher au nom de Iehova, et remuer les âmes par une parole inspirée. Un verset du chapitre suivant (xii, 6) montre que ces prophètes recevaient ordinairement l'inspiration du dieu par un songe. Balaam enfin est aussi un prophète, quoique ce nom ne lui soit pas appliqué, et quoiqu'il ne soit pas d'Israël. C'est tout, et on remarquera que les *Nombres* sont le dernier, et probablement le plus récent des quatre premiers livres du *Pentateuque*. Au temps du *Deutéronome*, on voit que le prophétisme avait pris un très-grand développement ; ce livre en consacre l'autorité d'une manière expresse : Iehova y promet solennellement, puisqu'il ne doit plus communiquer directement avec son peuple depuis la Loi qu'il lui a donnée sur la montagne, qu'il se fera entendre à lui par ses prophètes. Il mettra dans leur bouche sa parole ; il en fera les interprètes de ses commandements, et si leurs avertissements sont méprisés, il les vengera (xviii, 15 à 20). Mais plus le *Deutéronome* relève le ministère du prophète, plus il en redoute l'abus, et il prononce des peines terribles contre le prophète qui trahirait le dieu au nom de qui il doit

parler, ou qui prétendrait parler au nom d'autres dieux (*Ibid.* et XIII, 1 à 5).

Le prophétisme a été la forme sous laquelle la divination, qu'il était impossible de proscrire d'une manière absolue, a trouvé sa place en Israël. Les oracles du grand prêtre durent tomber en désuétude quand le grand prêtre devint le prince ; ce n'est pas au pouvoir que la multitude a envie de demander des inspirations. Mais Iehova parlait aussi « par les songes et par les prophètes [1] ». Voici comment le *Deutéronome* s'exprime sur ceux-ci (XVIII, 9) : « Quand tu seras entré au pays que Iehova ton dieu te donne, tu n'apprendras pas à pratiquer les abominations des peuples du pays... Il n'y aura pas de devin chez toi. Car ceux qui font cela sont en abomination à Iehova, et c'est pour ces abominations que Iehova ton dieu les chasse devant toi... Ces peuples que tu chasses consultent les devins... ; mais toi, Iehova ton dieu ne te le permet pas. Iehova ton dieu te suscitera un prophète comme moi parmi tes frères (c'est Moyse qui parle), et tu le consulteras. » Ainsi c'est au prophétisme que recourait chez les Juifs une curiosité qui, là comme ailleurs, était insatiable de révélations sur l'avenir. Mais cette espèce de divination, qui n'était attachée ni à un siége particulier, ni à une cérémonie liturgique, ni à des objets sensibles, avait par là quelque chose de spirituel et d'insaisissable qui la mettait vraiment à part.

1. Voir I *Samuel*, XXVIII, 6.

Une des nouveautés du *Deutéronome* est la condamnation qu'il prononce contre ce que nous appelons l'astrolâtrie : « Ne va pas, quand tu lèves les yeux au ciel, et que tu vois le soleil, la lune et les étoiles, tous les bataillons du ciel, te prosterner devant eux et les servir, » (iv, 19). Sans doute l'adoration des astres est au fond de toutes les religions, mais elle y est recouverte et enveloppée de mythologie. Il n'y a guère de dieu dans lequel les mythologues n'aient retrouvé le soleil, et peut-être le retrouverait-on dans Iehova lui-même à l'origine. Mais l'astrolâtrie toute nue, à la manière des Perses, l'adoration du soleil, de la lune et des étoiles non transformés en personnes divines, ne paraît nulle part dans les quatre premiers livres du Peutateuque[1].

Le silence du *Deutéronome* sur certaines traditions des autres livres suffit au contraire quelquefois pour avertir qu'il n'appartient pas à la même époque. En répétant, par exemple, les anciennes lois, par lesquelles les premiers-nés des animaux sont à Iehova, il se tait absolument sur les premiers-nés des hommes. Il se tait également sur cet acte terrible de la consécration, par lequel la vie d'un homme était vouée à Iehova, sans qu'il pût espérer de se racheter de la mort (*Lévitique*, xxvii, 28). On avait oublié ces barbaries des vieux âges.

Les trois livres de l'*Exode*, du *Lévitique* et des *Nombres* exposent la Loi ; ils ne la prêchent pas et ne la célèbrent pas. La Loi se fait au moment où on les

1. Dans l'*Exode*, xx, 4, « ce qui est au ciel » veut dire seulement les oiseaux, comme la chose est évidente par le *Deutéronome*, iv, 17.

écrit : au temps où on écrit le *Deutéronome*, elle est faite et consacrée. C'est alors qu'on trouve des paroles telles que celles-ci : « Quel est le peuple... qui ait des règlements aussi justes que les lois que je vous propose aujourd'hui » (IV, 8) ? Et ailleurs (XXXIII, 4) : « Moyse nous a donné une Loi ; c'est le patrimoine du peuple de Jacob. » Mais ce qui marque surtout dans le *Deutéronome* le progrès des temps, c'est l'esprit général du livre, et l'accent tout nouveau avec lequel le sentiment ou plutôt la passion religieuse y est exprimée.

Les anciens livres ne prescrivent guère que des actes extérieurs ; l'auteur du *Deutéronome* s'adresse surtout aux âmes ; il ne répète pas seulement la Loi, il la commente, il prêche au lieu d'ordonner. Il n'enseigne que plein d'un pieux enthousiasme et sur le ton oratoire, avec les développements où s'épanche un cœur touché.

Et d'abord Iehova est pour lui un dieu incomparable, sinon unique : la terre et le ciel sont à lui, (X, 14). — « Iehova ton dieu est le dieu des dieux » (17) : c'est la première fois que cette expression se rencontre. Il y a même tel verset qui semble expressément monothéiste : « Iehova seul est le dieu, et rien autre en dehors de lui » (IV, 35 et 39). Mais il faut se défier des hyperboles du style biblique. On lira de même dans *Isaïe* (XLV, 21) : « Il n'y a pas de dieu hors moi, » et cela paraît bien formel encore. Mais voici qu'en un autre endroit du même livre (XLVII, 10) la ville de Babylone parle de même : « Il y a moi, et il n'y a rien que moi, » ce qui ne peut plus être pris à la lettre. Le précepte tant répété dans un livre qui a

fait du bruit, de ne pas prendre de la littérature pour du dogme, doit être toujours présent à qui lit la Bible [1].

Un autre verset du *Deutéronome* (xxxii, 21) oppose Iehova aux non-dieux : « Il m'ont rendu jaloux avec un non-dieu. » Mais ce verset porte avec lui son commentaire ; car il ajoute immédiatement : « Et moi je les rendrai jaloux avec un non-peuple. » La dernière incise ne permet pas de se tromper sur le sens de la première. Cela signifie simplement un dieu qui ne doit pas être leur dieu, un peuple qui ne doit pas être mon peuple. Il ne s'ensuit pas de là que les Juifs eussent réellement l'idée de dieux qui n'en fussent pas, de *faux dieux*, suivant l'expression chrétienne. Et cette expression même est de la langue de la philosophie grecque, et non de celle de la Bible [2].

Et pourtant, de même que, suivant le mot de La Rochefoucauld, on a toujours assez de force pour supporter les maux d'autrui, on a aussi toujours assez de philosophie contre les superstitions d'autrui. Les Juifs, n'ayant plus d'images à adorer, depuis la Loi, n'eurent pas de peine à philosopher contre l'adoration des images. Le monde idolâtrique était lui-même traversé à ce sujet par bien des doutes, soit ceux que suggérait le sens commun, soit ceux qu'inspirait le spectacle de cette religion du feu et des astres, dans la Perse, qui n'avait point de dieux anthropomorphi-

1. Matthew Arnold, *Literature and dogma*, traduit en français sous ce titre : *La crise religieuse* (librairie Germer-Baillière), 1876.

2. Elle n'est dans aucun livre biblique, mais seulement dans l'*apocryphon* grec de *Baruch* (vi, 59). — Voir Cicéron, *De nat. deorum*, II, i.

ques. Les Juifs, fiers de leur dieu sans figure, et pleinement libres à l'égard de l'idolâtrie, en vinrent à la traiter avec un profond mépris. Le *Deutéronome* parle des images tout autrement que les anciens livres ; il ne les rejette pas seulement comme ennemies, mais aussi comme vaines et impuissantes, comme choses de néant : « œuvres de main d'homme, de bois et de pierre, qui ne voient ni n'entendent, ne goûtent ni ne flairent » (iv, 28). Nous n'avions vu jusqu'ici rien de semblable. Il dit encore (iv, 15) : « Vous ne vous ferez point d'images ; car *vous n'avez vu aucune forme* le jour où Iehova notre dieu vous a parlé sur l'Horeb au milieu du feu. » Cela semble se référer à l'*Exode*, et cependant cela est bien loin de l'*Exode*, dont le *Deutéronome* ne reproduit pas les récits anthropomorphiques. J'ai déjà fait remarquer que l'auteur du *Deutéronome* ne peut comprendre l'impunité d'Aaron après le sacrifice au taureau d'or, et qu'il croit devoir sur ce point suppléer au texte primitif (ix, 20).

On remarque même qu'il n'est jamais parlé dans le *Deutéronome* de ces apparitions si fréquentes dans les anciens livres, qui y sont appelées les Messagers ou Anges de Iehova. Ce nom ne s'y trouve pas une seule fois [1].

La religion du *Deutéronome* est d'ailleurs aussi tendre qu'elle est élevée. Il appelle Iehova du nom de père, que les anciens livres ne lui donnent pas encore. Et le mot n'est pas pris ici dans le sens où le Zeus d'Homère est appelé *père des hommes et des dieux*,

1. *Ange* (pour angel) n'est que le mot grec qui signifie messager.

c'est-à-dire auteur de toutes choses : idée grande, mais d'une sévérité froide dans sa grandeur ; Iehova est le père de son peuple dans un sens plus particulier et plus pieux : il a élevé Israël, il le conduit ; il transforme son nom en un diminutif caressant (Ieschouroun, XXXVII, 15) ; s'il le châtie, c'est comme on châtie son enfant ; il a mis en lui sa prédilection : il exige de lui à son tour les sentiments que des enfants aimés doivent à leur père, et c'est de ces sentiments que sortira un jour la prière : Notre père, qui es dans les cieux [1].

Il est dit déjà dans l'*Exode* qu'Israël appartient à Iehova plus que les autres peuples, qu'il est sa propriété particulière, et comme un clergé (qu'on me passe ce mot) consacré à son service. Le *Deutéronome* appuie sur cette idée, et il emploie, pour l'exprimer, le terme de peuple choisi ou *élu*, qui n'est pas dans les anciens livres, et qui a fait une si grande fortune. « Ce n'est pas que vous fussiez plus nombreux que les autres peuples, si Iehova vous a aimés et vous a choisis ; au contraire, vous étiez le moindre de tous les peuples : mais c'est parce que Iehova vous aime et qu'il s'est engagé envers vos pères avec serment (VII, 7). »

Dans un livre grec dont il sera parlé plus tard, le IV[e] *livre d'Esdras*, l'idée de l'élection des Juifs a été poussée à ce point, qu'il y est dit (VI, 54), que le monde

1. *Deut.*, XXXII, 6 ; I, 31 ; VIII, 5. Le verset XXXII, 11 est le développement plein de grâce d'une image de l'*Exode* que j'ai citée (*Ex.*, XIX, 4).

n'a été créé que pour eux, et que tous les autres peuples sont comme un crachat aux yeux de Iehova.

A force de s'appliquer ce mot d'élu, et de le redire avec orgueil devant les Gentils, Israël le leur a appris si bien qu'ils se le sont approprié; mais ils y ont mis un autre esprit. Les *élus*, chez nous, ce ne sont plus les Juifs, mais les chrétiens, ou, parmi les chrétiens, les âmes dévotes et qui se croient préférées. L'idée et le mot n'en viennent pas moins de la Bible et d'Israël.

Les anciens livres ne connaissent que la circoncision de la chair; le *Deutéronome* le premier parle de la *circoncision du cœur*, x, 16.

L'ardeur passionnée d'Israël rétabli et sa foi en l'avenir éclatent surtout dans le morceau fameux qui est devenu chez les Juifs la prière par excellence[1] : « Écoute, Israël, Iehova notre Dieu est l'unique Iehova[2]. Tu aimeras donc Iehova ton Dieu de tout ton cœur, de tout ton être et de toutes tes forces. Et quand Iehova ton Dieu t'aura fait entrer dans le pays qu'il a promis par serment à tes pères, Abraham, Isaac et Jacob, et que tu y posséderas de grandes et belles villes que tu n'auras point bâties, des maisons pleines de richesses que tu n'y auras point apportées, des citernes que tu n'auras pas creusées, des oliviers et des vignes que tu n'auras pas plantés... aie soin de ne pas oublier Iehova, qui t'a retiré du pays d'Égypte et de

1. On l'appelle le *Schema*, parce qu'elle commence par le mot *Schema* (écoute). *Deut.*, VI, 4-13.

2. Cela paraît signifier simplement : Iehova est sans pareil; il n'y a pas deux Iehova au monde.

la demeure de servitude ; tu craindras Iehova ton Dieu, tu le serviras et tu jureras par son nom. » A propos du verset du *Lévitique* : « Tu aimeras ton frère comme toi-même, » j'ai rappelé (p. 99) comment les auteurs des Évangiles ont détaché ce précepte d'une part, de l'autre celui du *Deutéronome* : « Tu aimeras ton dieu de tout ton cœur, » etc., pour les mettre ensemble et réduire à ces deux commandements la Loi tout entière. Le premier verset du *Schema* des Juifs est ainsi devenu dans le christianisme la formule de ce qu'on appelle l'amour de Dieu. Ce n'est pas précisément cela dans le texte, c'est un sentiment bien plus personnel, et c'est parce qu'il est personnel qu'il est si ardent. C'est Iehova, c'est son dieu à lui, et non pas celui de tous les hommes, qu'Israël aime d'un amour si fort : ce dieu l'a sauvé : il lui a donné cette terre heureuse, qui n'était pas à lui et qu'il lui a fait conquérir ; c'est lui qui continuera à jamais de le protéger dans toutes ses épreuves et à qui il devra toutes ses prospérités ; Iehova représente pour Israël son existence même et sa fortune ; Iehova, c'est la patrie, une patrie qui a été perdue, puis recouvrée, mais qui est toujours menacée par des ennemis redoutables. On l'aime de toute la haine qu'on ressent pour ses ennemis, et de là ces paroles si vives : « de tout ton cœur, de tout ton être et de toutes tes forces ». Quand le christianisme s'en est emparé, pour les appliquer, dans un sentiment mystique, à un dieu spirituel, elles ont, en quelque sorte, changé de sens. Les critiques ont remarqué alors qu'elles dépassaient

de beaucoup ce qu'on trouvait exprimé de sentiments semblables chez d'autres peuples ; de sorte qu'on est allé jusqu'à dire que l'amour de Dieu était chose ignorée de toutes les autres religions. On se trompait : il est reconnu au contraire que l'amour de Dieu (ou des dieux) se retrouve partout, et est inséparable de l'idée religieuse elle-même. Mais ce qui est vrai aussi c'est qu'aucune autre religion n'a dû mettre dans ce sentiment une telle énergie, et on en voit les raisons.

Le pieux écrivain n'est pas moins tendre pour ses frères que pour son dieu : « Il ne faut pas, dit-il, qu'il y ait de misérables parmi vous » (xv, 4). Le caractère d'humanité et de fraternité qui frappe dans la Loi se marque encore davantage dans le *Deutéronome*. Il renouvelle la loi de l'*Exode* qui dit que l'Israélite, homme ou femme, ne servira que sept ans (xv, 12). Il suppose aussi qu'au moment d'être affranchi, il pourra vouloir rester esclave, mais cela parce qu'il se trouvera bien dans la maison, et non parce qu'il sera menacé d'être séparé des siens. S'il sort, on ne le laissera pas partir les mains vides : « Tu lui feras un présent, dit le texte, sur le bien que Iehova t'a donné. » — « Et qu'il te souvienne que toi-même as été esclave au pays d'Égypte. » — Malheureusement cette loi, présentée d'une manière si touchante, ne fut pas observée longtemps, et on voit par le livre qui porte le nom de Jérémie (xxxiv, 8-11), que les fils d'Israël furent bientôt des esclaves à perpétuité, comme ceux de tous les pays.

Le *Deutéronome* ne condamne plus seulement le prêt à intérêt à l'égard du pauvre ; il l'interdit absolu-

ment à l'égard du Juif (xxiii, 19). Un verset défend de saisir les pierres de la meule avec laquelle se fait le pain, qui est la vie ; un autre, de prendre pour gage le vêtement de la veuve (xxiv, 6, 17). Un autre vient en aide à la plus grande misère peut-être du monde antique, celle de l'esclave fugitif ; la terre d'Israël est un lieu d'asile (xxiii, 15) : « Tu ne livreras point à son maître l'esclave qui se sera sauvé chez toi ; mais il demeurera avec toi, en ton sein, au lieu qu'il aura choisi et en la ville qu'il lui plaira, et tu ne le maltraiteras point. » Cette immunité ne put subsister sans doute quand la Judée fut devenue une province romaine ; mais l'esprit qui l'avait prononcée vivait toujours ; la loi juive demeurait, moralement du moins, l'amie et l'auxiliaire de ceux qui étaient las de leurs maîtres. Il n'est donc pas étonnant que le monde romain ait vu se tourner vers le dieu d'Israël, de tous les points de la terre, les vœux et les hommages des mécontents et des maltraités.

Le *Deutéronome* pense aussi aux femmes. Il règle le droit odieux de répudiation, et en cela même il leur rend service ; car s'il n'est pas parlé de ce droit antérieurement, c'est sans doute parce qu'il s'exerçait jusque-là sans aucune règle. Il tâche d'abord de mettre la femme à l'abri des caprices, en interdisant au mari de jamais la reprendre quand il l'a une fois répudiée. Il déclare encore que l'homme qui a été obligé d'épouser une fille, parce qu'il l'a séduite, ne peut plus la renvoyer, et que le droit de répudiation n'existe pas pour lui envers elle. Enfin la femme prise à la guerre

n'est pas abandonnée absolument et sans réserve à la brutalité du vainqueur. Elle aura d'abord un mois pour pleurer son père et sa mère ; alors seulement elle entrera dans le lit du maître, et plus tard, si celui-ci s'en dégoûte, il ne pourra pas la vendre et devra la renvoyer libre (xxi, 13).

Le *Deutéronome* ne permet pas de battre sans mesure, au gré de la colère, le coupable même ; il fixe le nombre des coups : « Car il ne faut pas qu'à force de le frapper, ton frère soit mis dans un état indigne sous tes yeux » (xxv, 3). La charité de la Loi s'étend jusqu'au criminel dont elle prend la vie ; elle défend de laisser son corps à la potence ; il doit être enseveli le jour même (xxi, 23). Ainsi ces supplices d'après la mort, que notre Villon a décrits avec une poésie si sombre, les corps charriés deçà et delà par le vent, déchiquetés par les oiseaux, et sans cesse détruits par le soleil et par la pluie, tout cela était condamné par le saint livre, et c'est une des choses qui ont dû le plus toucher les misérables.

Je ne veux pas oublier les versets qui recommandent de ne pas prendre la mère avec le nid ; de ne pas atteler ensemble le bœuf et l'âne, de peur de fatiguer le plus faible ; de ne pas museler le bœuf qui foule le grain, en lui enviant sa part de ce blé qu'il nous apprête. Tout cela n'est que la poésie de la charité ; mais rien ne fait mieux entrer un sentiment dans les cœurs simples que la poésie[1].

1. Il semble d'abord qu'il y ait quelque chose de semblable dans le verset de l'*Exode :* « Tu ne feras pas cuire le chevreau dans le lait

Quoique le *Deutéronome* répète les menaces terribles prononcées dans les anciens livres de la part de Iehova, « le dieu jaloux », qui punit l'iniquité des pères sur les enfants jusqu'à la troisième et la quatrième génération de ses ennemis, il se contredit heureusement en proclamant la loi de la justice véritable : « On ne fera pas mourir les pères pour les enfants, ni les enfants pour les pères; mais chacun sera puni pour son péché » (XXIV, 16).

Il est à remarquer qu'en reproduisant au chapitre V les Dix Paroles, le *Deutéronome* ne donne, pour l'observation du sabbat, que la raison prise de l'humanité. Arrivé à ce dernier commandement (*Exode*, XX, 10) : « Tu ne convoiteras pas la maison de ton prochain. Tu ne convoiteras ni sa femme, ni son serviteur ou sa servante, ni son bœuf ou son âne, » il le modifie avec délicatesse de la manière suivante : « Tu ne convoiteras pas la femme de ton prochain. Tu ne convoiteras pas la maison de ton prochain, son champ, son serviteur, etc. »

Tout concourt donc également à établir que le cinquième livre du *Pentateuque* est d'une date beaucoup plus récente que les quatre autres ; mais où doit-on le placer ? Si on met l'*Exode* au temps d'Esdras, c'est-à-dire au milieu du ve siècle avant notre ère ; si on considère que les deux livres qui suivent doivent déjà être plus récents, et que de ceux-ci au *Deutéronome*

de sa mère ; » mais il parait bien que l'intention de ce verset est simplement d'interdire une sorte de pratique magique qui était une superstition du temps : voir les commentateurs. — *Exode*, XXIII, 19 et XXXIV, 26 ; *Deutér.*, XIV, 21.

la distance doit être considérable ; ce dernier devient bien moderne, et on se demande si on peut le supposer écrit avant l'époque grecque. Et en effet il s'y trouve des passages qu'il est naturel de rapporter à cette époque. Le plus remarquable est celui où Moyse est représenté comme prévoyant qu'Israël voudra un jour avoir des rois, et déclare quels sont à ce sujet les commandements de Iehova (XVII, 14-20). Dans les anciens livres, il n'est pas question de la royauté, même par voie d'anticipation prophétique, parce que personne n'y songeait au temps où ces livres ont été composés. Au contraire, quand on lit ici : « Tu pourras établir pour roi au-dessus de toi un de tes frères ; tu ne pourras établir au-dessus de toi un étranger ; » on pense naturellement à une époque où les Juifs pouvaient être sollicités de reconnaître pour leurs rois des rois étrangers ; c'est-à-dire au temps des Séleucides. Il est vrai qu'à cette date les Juifs n'avaient pas de rois, si on entend par là des chefs appelés en grec du nom dont on appelait les Séleucides, et que nous traduisons par rois. Mais le mot hébreu *mélek*, dont se sert le *Deutéronome*, ne répond pas exactement au grec βασιλεύς : il est appliqué dans le livre même à Moyse, que nous n'appelons pas roi (XXXIII, 5), et la version grecque le traduit aux deux endroits par ἄρχων. On a vu que les grands prêtres Juifs étaient bien, à l'époque grecque, de véritables souverains, mais souverains d'un peuple défiant et indocile, qui avait précisément à leur égard les sentiments que le livre saint exprime ici, et qui les trou-

vait toujours trop semblables aux rois du dehors. La recommandation de ne pas avoir trop de chevaux, trop de femmes, trop d'or et d'argent, paraît une protestation de l'esprit sévère des vrais Juifs contre les mœurs de l'Asie grecque, plutôt qu'un désaveu de la royauté des temps antiques [1]. La crainte que, par le goût des chevaux, les princes ne soient poussés vers l'Égypte et n'y ramènent leur peuple, n'est-elle pas aussi d'un temps où l'Égypte, par son commerce, et par la protection qu'elle donnait à Israël contre les Syriens, attirait en effet si vivement les Juifs, qui finirent par y établir une colonie véritable? Et n'est-ce pas au même temps qu'il faut rapporter ce verset, où Moyse, qui vient de déclarer que l'Ammonite et le Moabite n'entreront jamais dans l'assemblée ou l'*église* de Iehova, c'est-à-dire qu'ils n'auront jamais droit de cité en Israël, dit au contraire que l'Égyptien y sera reçu dès la troisième génération (XXIII, 8)?

Les anciens livres ne supposent pas que le culte des dieux étrangers soit une nouveauté en Israël; l'impression qu'ils donnent est bien plutôt que Moyse y trouve l'idoltârie invétérée, et a peine à la déraciner. On sent au contraire dans le *Deutéronome* que la religion de Iehova est depuis longtemps établie et régnante : les dieux pour qui plusieurs lui sont infidèles sont des dieux nouveaux, « que tu n'as pas connus, ni toi ni tes pères, et qui sont introduits d'hier [2]. » Cela signifie, je le crois, que nous sommes

1. Le mot que je traduis par femmes, signifie concubines aussi bien qu'épouses.

2. Voir XIII, 6 et XXXII, 17.

ici au moment où l'hellénisme syrien, qui, à partir d'Alexandre, a enveloppé peu à peu la Judée, y fait pénétrer un paganisme jusque-là ignoré, et un esprit qui inspire aux fidèles de vives craintes. De là une sévérité et une intolérance passionnée, dont les anciens n'avaient pas besoin. Les vieilles lois n'atteignent que le dehors : elles ordonnent de tuer l'ennemi, d'exterminer ses dieux, d'exterminer aussi, dans Israël, quiconque sacrifierait aux dieux étrangers. La Loi nouvelle prévoit et punit les discours coupables, publics ou secrets, qui conduiraient à l'apostasie. S'il s'élève un inspiré, qui émeuve le peuple par quelque prodige, et l'appelle ensuite à servir un autre dieu, on ne l'écoutera pas, il sera mis à mort (VIII. 1). Et tout de suite : « Si ton frère, fils de ta mère [1], si ton fils, ou ta fille, ou la femme qui dort dans tes bras, ou ton ami qui est un autre toi-même, te détourne en secret pour te dire : Allons, servons d'autres dieux (des dieux que tu n'as pas connus, ni tes pères)... tu ne le croiras pas, tu ne l'écouteras pas ; ton œil n'aura pas pitié de lui ; tu ne lui feras pas miséricorde, tu ne tairas pas son crime, mais tu le feras mourir ; ta main se lèvera la première contre lui pour le tuer, et ensuite la main de tout le peuple ; tu l'accableras de pierres et il mourra, parce qu'il a cherché à te détourner de Iehova, qui t'a tiré du pays d'Égypte, du séjour de servitude. Et tout Israël, voyant cela, sera dans la crainte, et on ne recommencera pas

1. On comprend la valeur de ces quatre derniers mots, là où existe la polygamie.

à faire pareille chose au milieu de vous. » — Il ajoute enfin que si c'est tout le peuple d'une ville qui se laisse entraîner vers d'autres dieux, il devra être exterminé et la ville détruite par le fer et par le feu, pour n'être jamais rebâtie. Israël sait maintenant que son dieu est sa vie même ; il ne s'en laissera pas détacher, et dès lors il est invincible. Le mot d'intolérance, que j'ai prononcé, éveille, il est vrai, de tristes pensées ; à ce mot, l'histoire se lève tout entière dans notre esprit, pleine des fureurs du fanatisme. Il ne faut pas oublier pourtant que l'intolérance des Juifs a été surtout celle du martyre ; leur fanatisme a servi à d'autres pour les exterminer ; pour eux, il ne leur a guère servi qu'à mourir.

Une observation de détail confirme les inductions générales sur l'âge du livre. La montagne de Garizim, dont il n'est jamais parlé dans les anciens livres, figure dans le *Deutéronome* comme une montagne sainte, d'où doivent être données par les lévites des bénédictions solennelles, tandis que des malédictions sont prononcées sur la montagne d'Hébal. Ce n'est pas tout : au verset XXVII, 4, où il est ordonné, dans le texte juif, d'élever un autel sur Hébal, avec des pierres où seront gravées les promesses de la Loi, et d'y offrir des sacrifices d'actions de grâces, il se trouve que le texte samaritain, au lieu d'Hébal, porte Garizim. Le texte samaritain doit être le véritable ; car il n'est pas naturel d'offrir des sacrifices d'actions de grâces et de réjouissance (voir au verset 7) sur la montagne des malédictions. Or c'est au temps

d'Alexandre que Joseph place l'établissement du temple de Garizim, qui, probablement, quoi que les Juifs en aient dit depuis, était à ce moment un lieu de prière respecté de tous, et non un monument d'hostilité et de schisme [1].

Ces considérations m'amènent à deux conclusions. L'une est certaine : c'est que le cinquième livre de la Loi est plus récent que les quatre autres, et qu'il en est séparé par un intervalle de temps considérable, pendant lequel la situation des Juifs a beaucoup changé, ainsi que leurs sentiments et leurs idées. L'autre serait que l'époque de ce livre doit être celle où les Juifs avaient déjà affaire aux Grecs et aux rois héritiers d'Alexandre. Celle-ci est évidemment paradoxale, au sens étymologique de ce mot, qui veut dire simplement, contraire à l'opinion reçue : je ne l'en crois pas moins plausible, et je la soumets comme telle à l'examen des érudits.

Le *Deutéronome* est moralement aussi nouveau, comparé aux quatre livres, que l'Évangile peut l'être par rapport au *Deutéronome*. Je prendrais volontiers le mot de *Deutéronome* dans un sens qu'on ne lui donne pas, et je le traduirais par la Nouvelle Loi. Le judaïsme y prend la pleine conscience de lui-même, et il sait désormais tout ce qu'il vaut. L'écrivain sacré fait ressortir, dans les termes les plus vifs, la vertu morale qui est dans cette Loi et qui en fait l'âme : « Ma parole n'a rien d'extraordinaire, rien de caché

1. *Deutér.* xi, 29 et xxvii, 4, 7, 12. Voir plus haut, pages 48 et 105.

ni de difficile. Il ne faut pas monter au ciel ou traverser la mer pour y atteindre; elle est là, présente, à la portée de tes discours et de tes pensées, et tu es toujours à même de l'accomplir (xxx. 11). » Et ailleurs (iv. 7) : « Où est la nation, si grande qu'elle soit, qui ait des dieux toujours présents, comme nous avons Iehova notre dieu, en quelque occasion que nous l'invoquions? Et où est la nation, si grande qu'elle soit, qui ait une Loi comparable à celle qui vous est édictée aujourd'hui? » Et cela paraissait vrai de leur dieu comme de leur Loi. De leur dieu, car ils avaient péri, et il les avait ressuscités, et leur existence, leur prospérité était un miracle de ses mains. De leur Loi, car, faite pour une population de faibles et d'opprimés, elle convenait par cela même à tous les faibles et à tous les opprimés, c'est-à-dire au plus grand nombre. Ils parlaient donc ainsi avec conviction, et cette conviction même suffisait pour que la foule des non-Juifs fût disposée à croire ce qu'elle leur entendait redire sans cesse. Il y a dans ces deux versets le secret de la conversion du monde.

Il n'aurait tenu qu'à l'auteur du *Deutéronome* de crier bien haut, comme dans le Discours sur la montagne : « Les anciens vous disaient.., mais moi je vous dis..., » en opposant à une loi et à une justice encore grossières les délicatesses de sa piété et de sa charité; mais au contraire le judaïsme de cet âge est plein de respect pour la vieille Loi, et ne songe qu'à autoriser ses aspirations nouvelles en les mettant sous la protection des noms et des traditions antiques. Il pouvait

dire, plus sincèrement que ne l'ont dit les Chrétiens, qu'il ne prétendait pas détruire la Loi, mais la compléter. Le temps n'était pas venu de rompre avec le passé et d'être ingrat.

La *tora* ou la Loi formait la première partie de la Bible ; les Juifs mettaient dans la seconde les *Prophètes;* mais le mot hébreu qu'on traduit par les Prophètes se traduirait peut-être mieux par les inspirés. Ils comprenaient sous ce mot, d'une part les livres historiques qui portent les noms de Josué, des Juges, de Samuel et des Rois ; de l'autre les livres qui sont purement prophétiques, au sens que nous attachons à ce terme. On regardait sans doute Josué et Samuel comme les auteurs des livres qui portent leur nom ; c'étaient les *Premiers prophètes*, qui comprenaient aussi les *Juges* et les *Rois*, quoique anonymes. *Isaïe, Jérémie,* etc., étaient les *Derniers prophètes.* C'est en ce sens général qu'on disait : la Loi et les Prophètes.

LES PREMIERS PROPHÈTES [1].

Le livre de *Josué* et ceux des *Rois* peuvent être tout de suite reconnus comme postérieurs au *Deutéronome*, car ils y renvoient. Comparez d'une part *Josué*, XXIV, 13 et *Deut.* VI, 10-11 ; de l'autre I *Rois*, II, 3 et *Deut.* XVII, 19, ou II *Rois*, XIV, 6 et *Deut.* XXIV, 16.

1. Partout ailleurs qu'ici, je réserve dans tout mon livre le nom de prophètes à ceux à qui nous avons l'habitude de l'appliquer : *Isaïe*, *Jérémie*, *Ézéchiel* et les Douze.

Ce qui a été dit de la nouveauté du *Deutéronome* par rapport au reste du *Pentateuque* s'applique donc à plus forte raison à ces livres.

On ne rencontre pas de ces citations dans les *Juges* ni dans *Samuel;* mais outre que ces livres s'encadrent naturellement entre *Josué* et les *Rois*, on y trouve des traces du même esprit que j'ai signalé dans le *Deutéronome*. Ces traces se réduisent, pour les *Juges*, à peu de chose. Après avoir dit que Gédéon, à la suite d'une victoire, fit faire une « idole » avec l'or de son butin, et que tout Israël rendit un culte avec lui à cette « idole », l'écrivain, scandalisé de ce qu'il raconte, croit devoir ajouter que ce que Gédéon avait fait là tourna à sa perte et à celle de sa maison. Ailleurs, en racontant l'histoire de Michas, qui se fait chez lui un sanctuaire avec une « idole » et des *téraphim*, qui prétend ainsi honorer Iehova, et fait desservir ce sanctuaire par un lévite, il a soin de dire (xvii, 6) qu'alors il n'y avait pas de chef en Israël, et que chacun faisait ce qui lui semblait bon ; remarque qui est répétée plusieurs fois dans ces derniers chapitres des *Juges*. C'est ainsi qu'il est dit dans le *Deutéronome* (xii, 8) : « Vous ne ferez pas comme nous faisons ici aujourd'hui, chacun ce que bon lui semble. » Voir aussi *Josué*, xxii, 10-34. On remarque encore dans les *Juges* le même mauvais vouloir que dans le *Deutéronome* à l'égard de la royauté. C'est ce dont témoigne cette parole de Gédéon (viii, 23) : « Non, je ne régnerai pas sur vous, ni mon fils ; Iehova seul régnera sur vous, » et surtout l'apologue des arbres qui veulent un

roi, IX, 8. Tous les arbres utiles, l'olivier, le figuier, la vigne, déclinent également la royauté, qui les distrairait de leur œuvre bienfaisante; il n'y a que l'arbre stérile et épineux qui soit prêt à régner et qui s'offre [1].

Dans les livres de *Samuel*, la royauté est encore plus maltraitée : le chapitre VIII du livre premier contient à ce sujet une tirade des plus violentes, qui semble protester contre la tentation que pourraient avoir les grands prêtres d'être ce qu'avaient été les anciens rois. D'autre part, cependant, le livre insiste sur le caractère sacré et inviolable de celui qui a reçu l'onction sainte. L'opposition entre les temps antiques et les temps modernes est aussi plus d'une fois marquée dans Samuel. Iehova y est exalté comme dans le Deutéronome ; il y est appelé de même « le dieu vivant » (I, XVII, 26), par opposition sans doute aux « idoles ». Il y est nommé aussi (pour la première fois dans les livres historiques), de ce nom de Iehova Sabaoth ou Iehova des bataillons, qui revient si souvent dans *Isaïe*, *Jérémie* et les autres, c'est-à-dire, à ce qu'il paraît, Iehova qui commande aux bataillons du ciel, aux puissances célestes. Ce nom n'est pas dans les anciens livres du *Pentateuque :* le *Deutéronome* ne l'emploie pas encore, peut-être à cause de cela même ; mais il nous y prépare, en se servant de l'expression de bataillons du ciel pour désigner les as-

1. Sur les mots : « Iehova seul régnera sur vous », comparer. *Isaïe*, XXXIII, 22. — Sur les *teraphim*, voir I *Sam.*, XV, 13.

tres, dans les versets où il condamne l'astrolâtrie[1].

Dans les livres des *Juges*, de *Samuel* et des *Rois*, il est souvent parlé, ainsi que dans les vieux récits du *Pentateuque*, de ce que le texte appelle des Messagers (ou des Anges) d'Élohim ou de Iehova. Mais dans le *Pentateuque*, et même dans les *Juges*, on reconnaît que ces Messagers ne sont pas des êtres distincts du dieu lui-même, et qui le servent, ainsi qu'on se les est représentés depuis ; mais de pures apparitions par lesquelles il se manifeste et qui se confondent avec lui, à peu près comme si on appelait l'éclair le messager de la foudre. Ainsi, dans la *Genèse* (XVI, 13), un « Messager de Iehova » parle à Agar dans le désert, et aussitôt il est dit : « Elle donna un nom à Iehova *qui lui parlait*, disant : tu es un *dieu visible*. » Ainsi dans les *Juges* (VI, 22), Gédéon s'aperçoit à un signe miraculeux que c'est un « Messager de Iehova » qui lui est apparu, et il s'écrie : « Seigneur Iehova, j'ai donc vu le Messager de Iehova face à face. *Et Iehova lui dit :* Ne crains pas ; tu ne mourras point. » Il n'y a pas dans ces livres un seul passage qui doive être pris autrement ; mais il n'en est pas de même pour certains endroits de *Samuel* ou des *Rois*. Là on trouve plus d'une fois ces expressions : Bon comme un « Messager de Iehova » ; clairvoyant comme un « Messager de Iehova », qui indiquent assez qu'on prend maintenant ces Messagers pour des

1. Voir IV, 19 et XVII, 3. — Sur les autres points que je signale, voir I, III, 1 ; II, VII, 7 et 22.

personnes, intermédiaires entre l'homme et le dieu; et il y a un verset tout à fait décisif (II *Sam.*, XXVI, 16), où il est dit que le « Messager de Iehova » ayant étendu sa main sur Israël pour y répandre la peste, et ayant fait mourir ainsi soixante-dix mille hommes, « Iehova dit au Messager : C'est assez; retire ta main ». Les Messagers divins sont bien désormais ce que nous appelons des Anges.

Mais les questions de date, toutes curieuses qu'elles sont, ne sont pas si intéressantes, en ce qui touche les livres historiques, qu'en ce qui regarde le *Deutéronome* ou les écrits prophétiques : je les laisse pour étudier les livres eux-mêmes. Et la première chose à dire, c'est que, bien qu'assez récents dans la forme dernière sous laquelle nous les lisons, ils n'en son pas moins antiques par les choses dont ils parlent, par les sources où ils ont puisé, et par la simplicité avec laquelle ils reproduisent d'ordinaire de vieux récits. Ils continuent la *Genèse*.

C'est pour cette raison sans doute que, comme la *Genèse* et les trois livres qui la suivent, ils nous parlent des Messagers ou Anges de Iehova. Ces apparitions figuraient dans les vieux récits qu'ils nous transmettent. Il ne s'en trouve pas dans le *Deutéronome*, parce que le *Deutéronome* ne contient pas de ces récits : ce n'est pas un livre de narration, mais de prédication; il se compose uniquement de discours de Moyse [1].

1. On verra que les Messagers ou Anges de Iehova ne se trouvent pas non plus dans les livres que nous appelons prophétiques,

Les *Juges* et *Samuel* racontent les temps héroïques; l'époque relativement historique est dans les *Rois* : précieux monument, qui nous a conservé la double succession des rois d'Israël et de Juda, avec la durée de chaque règne et avec les principaux événements. C'est là qu'on voit le grand royaume du nord toujours agité, toujours en révolution; les rois et les familles royales y tombant les uns sur les autres; tandis que le petit royaume du sud se conserve dans ses montagnes, fidèle à la race de David, constamment faible, humilié et menacé, mais subsistant; survivant même à Samarie plus d'un siècle, et ne périssant enfin que pour revivre.

Ce n'est pas que les *Juges*, *Samuel*, ou même les *Rois*, soient proprement de l'histoire; les Juifs sont bien loin d'atteindre jusque-là. Ils n'ont pas la curiosité, le besoin de savoir et de comprendre, qui crée l'histoire et qui en fait la grandeur; ils n'ont ni la philosophie, ni la politique, ni l'éloquence, ni l'art qui compose des tableaux ou des portraits. Mais plus leur chronique est pauvre, plus aussi elle est à la portée de tous, et entre dans les esprits les plus simples. Et si elle manque d'art, elle ne manque pas pour cela d'imagination; cette imagination n'est pas riche, mais elle est forte. Nous n'oublions, une fois que nous les avons vus, ni Débora, ni Jahel, ni Gédéon, ni Jephté ni Samson, quelque rapidement qu'ils aient passé devant nous. Rien de plus animé que les aven-

sauf dans quelques cas très-rares, où on transcrit par hasard dans ces livres une légende des anciens temps.

tures de David, ou la peinture des merveilles du règne de Salomon. L'histoire des rois qui les suivent est plus sèche, mais elle offre encore des détails très-dramatiques, et elle a surtout une partie bien originale : c'est celle où figurent les prophètes, et en particulier Élie le Thesbite, type idéal et merveilleux de ces Inspirés, qui sont tout autres que les *prophètes* écrivains. Il vit dans le désert ; des corbeaux lui apportent à manger, et il a pour boire l'eau du torrent ; il sort de là pour paraître devant les rois qu'il menace, ou pour soulager les malheureux par des miracles. Il lutte aussi par des miracles contre les prophètes des dieux ennemis, leur enlève la foule et les extermine. Dans cette scène avec les prophètes de Baal, il y a de la comédie à côté de la tragédie (et c'est à peu près la seule trace de génie comique dans toute la Bible), une comédie grandiose et sauvage [1]. Toute la peinture du prophétisme a des traits d'une étrangeté saisissante. Les prophètes entrent en inspiration au son des instruments ; alors ils ne se possèdent plus ; ils se livrent à des mouvements désordonnés et à toutes sortes de démonstrations bizarres ; ils se roulent tout nus à terre pendant de longues heures ; ils se font sur le corps des incisions et des blessures. C'est quelquefois en troupe qu'ils s'abandonnent à ces transports, et la bande finit par entraîner avec elle dans son vertige le passant indifférent, ou même ceux qui prétendaient la contenir et l'arrêter [2].

1. I *Rois*, XVIII, 27.
2. Il y a dans la *Flûte enchantée* une scène de ce genre, tra-

A la suite du meurtre des prophètes de Baal, pendant que roi et peuple, consumés par la sécheresse, attendent avidement la pluie, Élie se tient sur le Carmel, prosterné et la tête dans ses genoux. Puis il dit à son serviteur : Va regarder du côté de la mer. Il y va et dit : Il n'y a rien. Élie lui dit : Vas-y jusqu'à sept fois. A la septième fois, il dit : Je vois une petite nuée, grande comme la main, qui monte de la mer. Élie dit au roi : Attelle ton char et hâte-toi de partir, si tu ne veux être enveloppé par la pluie. Aussitôt une grande pluie commence à tomber, et le roi monte sur son char. « Et la main de Iehova fut sur Élie ; » et, retroussant ses habits, il se mit à courir devant le char du roi, et entra courant ainsi dans Jezrahel. » C'est de l'histoire populaire que celle de la Bible, et la poésie de cette histoire est de la poésie populaire. Dans ces pays de l'Orient sémitique, les imaginations de la foule peuvent suffire à faire une littérature, et à contenter toutes les classes, parce qu'il n'y a pas de classes, et que les plus petits y sont par la nature et par la culture au niveau des plus grands [1].

Tout étranges que sont ces récits, il ne faut pas

duite en fantaisie bouffonne. — Voir pour tous ces traits, I *Sam.*, XVIII, 10, et II *Rois*, III, 15. — I *Rois*, XXII, 11 et 24 et XVIII, 29. — I *Sam.*, XIX, 20-24. — *Zach.*, XIII, 6.

1. Il faut pourtant reconnaître que tout n'est pas grandiose dans ce qu'on nous raconte des prophètes ; ainsi, par exemple, si un homme a perdu ses bêtes, il s'adresse tout simplement à un prophète pour les retrouver, comme on ferait aujourd'hui à une somnambule, et on lui paie sa consultation (I *Samuel*, IX, 6 et 7).

les oublier dans la recherche des causes qui ont aidé à la propagande du judaïsme. Quand le monde s'est mis à judaïser, il n'a pas été entraîné seulement par l'exemple des vertus des Juifs, de leur patience, de leur austérité, de leur charité, mais aussi par l'influence de leur superstition; car jamais cette perpétuelle maladie du genre humain n'a été plus violente et plus contagieuse qu'à cette époque d'ébranlement et de désordre universel dont sortit l'empire. De même que le corps énervé a besoin de liqueurs fortes, l'esprit dévoyé a soif de l'ivresse du surnaturel. Les livres des Juifs respirent cette ivresse et la communiquent.

Quelques-uns des miracles d'Élie et d'Élisée ont servi de modèle pour ceux qu'on a prêtés à Jésus, comme le jeûne de quarante jours et la multiplication des pains [1].

Mais, laissant là les récits sur les prophètes, si on considère d'une manière générale et dans leur ensemble les narrations des *Juges*, de *Samuel* et des *Rois*, on y trouve le même caractère qui est dans celles de la *Genèse* et de l'*Exode;* elles produisent sur les âmes la même impression; elles ont causé aux philosophes le même scandale. Il suffit de rappeler l'article fameux de Bayle sur David, ce roi *selon le cœur de Dieu* [2]. Ailleurs encore, il y a bien des traits odieux ou pitoyables; mais je ne veux pas m'arrêter au scandale

1. *Rois*, I, XIX, 8, et II, IV, 43. Pour le jeûne, il y avait déjà celui de Moyse, *Exode*, XXXIV, 28.

2. *Actes des Apôtres*, XIII, 22. Comparer I *Rois*, XV, 5.

plus que la multitude ne l'a fait; j'aime mieux montrer par où elle a été gagnée. C'est que les plus grandes figures qui paraissent dans ces histoires y sont sans éclat, enveloppées plutôt d'obscurité, parfois même d'abjection, comme Moyse lui-même, qui n'était qu'un homme hors la loi et un banni. Hélas! dit Gédéon, ma famille est la plus humble de Manassé, et moi je suis le dernier dans la maison de mon père. Jephté est le fils d'une prostituée. Voyez Samson, ses querelles, ses prouesses, sa Dalila; Samson les yeux crevés, tournant la meule chez les Philistins, amené ensuite comme un bouffon au milieu de leur fête de victoire pour les faire rire, et les engloutissant avec lui sous les ruines de la salle dont il a ébranlé les piliers : tout cela est d'un grandiose tout populaire; c'est l'épopée d'une race de captifs et d'esclaves. Viennent les rois; le premier est sacré tout à coup à la porte d'une ville par un prophète qui passe, pendant que lui-même est à la recherche d'une troupe d'ânesses perdues. Le second est le jeune pâtre qui abat tout seul d'un coup de fronde le géant des Philistins; son histoire est d'un bout à l'autre celle d'un chef de bandes, toujours entre la vie et la mort. Il est vrai que Salomon paraît plein de grandeur et entouré de toutes les magnificences de la royauté; mais ce portrait superbe, absolument isolé dans la Bible, est tracé avec une naïveté qui trahit des esprits peu accoutumés à ces splendeurs. On croit voir des travailleurs pauvres qui trompent leur misère en se repaissant des merveilles au milieu desquelles leur

imagination se figure bien loin d'eux un calife ou un sultan.

A cette grande exception près, tous ces personnages représentent Israël et sa fortune, toujours luttant, toujours aux prises avec des épreuves pénibles et obscures. Par eux-mêmes ils sont peu de chose, mais Iehova est avec eux, et vient à leur secours par des coups extraordinaires et surhumains. Ainsi tombe Jéricho au son des trompettes ; ainsi mille Philistins sont abattus avec une mâchoire d'âne ; ainsi Sisara est terrassé par le clou de Jahel.

Voilà donc quels vengeurs s'arment pour ta querelle !

Israël n'attend jamais rien que d'un miracle.

Si nous descendons dans le détail, si nous rappelons dans notre mémoire la plupart des traits qui nous ont touchés en lisant ces livres, nous trouverons toujours qu'ils vont au cœur des humbles. C'est une terrible histoire que celle de cette concubine du lévite, que lui-même est forcé d'abandonner à une bourgade entière ; qui est violée pendant toute une nuit ; qui tombe morte à sa porte, où il la trouve le matin en sortant, et dont il coupe le corps en douze morceaux pour les envoyer aux douze tribus et faire appel à leur rage (*Jug.* XIX) ; ce drame barbare ne ressemble guère aux tragédies brillantes et solennelles d'Athènes, mais il était fait pour émouvoir le plus misérable dans son bouge.

Voici une scène pleine de douceur, mais toute familière : c'est le père de Samuel qui vient sacrifier

au Temple, accompagné de ses deux femmes Anna et Phénenna, celle-ci féconde, celle-là stérile. Voyant Anna qui pleure, humiliée par l'orgueil triomphant de sa rivale, il lui dit : « Pourquoi pleures-tu? pourquoi ne manges-tu pas? pourquoi ton cœur est-il triste ? Est-ce que je ne te vaux pas mieux que dix enfants ? » Après le crime de David envers Urie, où est-ce que le prophète Nathan, pour prêcher David, va chercher une parabole ? Il lui présente l'image d'un riche enlevant à un pauvre sa brebis unique, qui fait toute sa richesse et tout son plaisir. L'histoire de la vigne de Naboth a à peu près le même caractère. Le sombre Élie est bien touchant quand il ressuscite l'enfant de la veuve, en s'étendant trois fois tout de son long sur ce petit corps. Le trait se répète à peu près dans l'histoire d'Élisée, et on y voit aussi une autre veuve, à qui les créanciers de son mari venaient enlever ses deux fils pour en faire leurs serfs, quand Élisée la sauve par un prodige. Enfin l'histoire antique ne consent pas volontiers, ailleurs que chez les Juifs, à peindre des misères telles que celle de ces deux femmes, dans Samarie assiégée et affamée, qui sont convenues de manger, en les partageant ensemble, leurs deux enfants; il y en a une qui a sacrifié d'abord le sien, et qui vient se plaindre au roi, consterné de l'entendre, de ce que l'autre ne veut plus tenir sa promesse. En un mot, la Bible historique est partout le livre des petits et des misérables.

CHAPITRE VI

LES DERNIERS PROPHÈTES [1].

Le principe rationaliste, d'où toute critique doit partir nécessairement, ne permet pas de supposer qu'il y ait jamais eu des prophéties au sens où l'on prend ce mot généralement, c'est-à-dire de véritables prédictions de l'avenir. Ce principe suffit pour faire voir tout de suite combien on doit se défier de la tradition en ce qui regarde les *Prophètes*. Voici, par exemple, des prophéties attribuées à Isaïe, c'est-à-dire à un prophète du temps d'Ézéchias. Eh bien ! aux chapitres XIII et XIV, au chapitre XXI, et, enfin, dans la dernière partie du livre, qui commence au chapitre XL, on trouve exposé, avec la ruine de Babylone par Cyrus, le retour des Juifs dans la Palestine et le rétablissement de Jérusalem. Tous ces morceaux ne peuvent être d'Isaïe, qui vivait près de deux cents ans avant la chute de l'empire babylonien. Il est donc

1. Ce sont ceux qu'on appelle simplement d'ordinaire les *Prophètes : Isaïe, Jérémie, Ézéchiel* et les Douze. On verra plus loin que *Daniel* ne doit pas être compris parmi les *Prophètes*.

établi dès à présent, sinon pour tous les livres des *Prophètes*, du moins pour certaines portions de ces livres, qu'elles ne sont pas l'œuvre des personnages antiques auxquels on les attribue, mais qu'elles ont été composées longtemps après par des écrivains qui ont emprunté ces noms vénérés pour donner plus d'autorité à leurs discours. Les anciens prophètes prêchaient pour les hommes de leur temps; on les fit prêcher encore pour ceux d'un autre âge. Les anciens passaient pour avoir prophétisé au sens où nous prenons ce mot, c'est-à-dire pour avoir prédit l'avenir; on le leur fit prédire encore, et rien ne fut plus facile, puisque ce qui avait été pour eux l'avenir était devenu le passé. Dans la réalité, les inspirés qui croient voir l'avenir ne font que l'entrevoir bien vaguement; ils s'écrient : Jérusalem va périr; ou bien: Jérusalem sera sauvée; voilà tout ce que les vrais prophètes avaient pu dire. Ceux qui parlaient sous leur nom pouvaient leur en faire dire bien davantage, et leur faire marquer le temps précis et les circonstances particulières de la ruine ou de la délivrance : c'est ce qu'ils ont fait. Il ne faudrait pas pour cela les accuser de mensonge. Le poëte qui voulait épancher son âme sur des événements accomplis et développer ses sentiments et ses espérances ne trouvait rien de plus naturel que de faire parler dans son chant un de ces inspirés du temps passé, comme si celui-ci avait en effet aperçu et annoncé de loin les choses dont l'écrivain avait été le témoin. Il y a là d'abord un grand effet d'imagination, les événements, tristes ou

glorieux, paraissant plus extraordinaires et plus divins quand ils sont ainsi comme annoncés à l'avance par une voix d'en haut. Puis, le prophète à qui l'écrivain donne la parole a une bien autre autorité, pour conseiller ou pour condamner, que lui-même n'en aurait parlant en son propre nom. Et enfin, remarquons qu'aucun scrupule ne pouvait arrêter celui qui hasardait cette espèce de prosopopée ; car lui-même est un croyant, pénétré de la grandeur de Iehova et du mystère de ses conseils ; il ne doute pas que ces événements qui agitent Israël ne soient, en effet, l'œuvre de son dieu, et qu'il ne les ait préparés comme autant de leçons ou de consolations pour son peuple. Il pense donc que les prophètes de Iehova ont dû les prédire, et que sans doute ils les ont prédits : si leurs prédictions se sont perdues, ou sont mortes avec eux, il ne s'agit que de les faire revivre par un effort de l'imagination : ce n'est pas mentir, ce n'est pas même feindre ; c'est retrouver et mettre en lumière la vérité : c'est faire à la fois œuvre de piété, de patriotisme et de poésie. Supposons que la tradition prophétique se fût perpétuée pendant les siècles chrétiens du moyen âge, et concevons que cinquante ans après la mort de la Pucelle, vers la fin du règne de Louis XI, un esprit passionné ait voulu parler au nom de Dieu à la France chrétienne, il aurait mis en tête de ses discours : « Paroles de Jeanne la voyante. » Il lui aurait fait prophétiser avant tout la terre française recouvrant son indépendance et l'Anglais chassé au nord et au midi ; puis sa pensée aurait pu s'envoler vers

l'Orient : il aurait peint en vives images les barbares de l'Asie enveloppant la ville de Constantin, et la croix tombant du dôme de la *Sainte-Sophie;* il aurait tonné contre la lâche indifférence des chrétiens, ou contre leurs divisions misérables ; il aurait flétri les ligues des grands vassaux contre leur roi, et sommé peut-être ce roi lui-même de se distraire de l'œuvre de sa grandeur et de sa fortune pour se charger de celle du salut de la chrétienté, d'être un saint Louis au lieu d'être un Louis XI. Chacun peut remplir en idée ce cadre, que je ne fais qu'indiquer. Et quel effet eût produit la voix de la *bonne Lorraine*, sortant en quelque sorte des flammes du bûcher de Rouen, pour faire appel à son pays ! Voilà à peu près ce qu'ont fait les auteurs du livre d'*Isaïe* et des autres livres semblables. Si la France n'a rien vu de pareil aux temps dont je parle, ce n'est pas la foi qui manquait, ni peut-être l'imagination ; mais on était déjà trop savant ; il y avait trop de livres, trop d'écoles ; l'imprimerie même était née. Les inspirés, d'ailleurs, auraient eu affaire à des pouvoirs réguliers fortement assis, exerçant un contrôle rigoureux sur tout enthousiasme et toute hardiesse particulière, et qui auraient fait demander aux prophètes, ou à ceux qui les auraient fait parler, un compte sévère de leurs prophéties. Il n'y avait rien de cela en Judée au temps des livres prophétiques : ce n'est que plus tard qu'il s'établit dans Jérusalem une discipline religieuse assez forte pour gêner la liberté de l'inspiration.

Malheureusement, le grand événement de la chute

de Babylone est à peu près le seul point de repère qui puisse déterminer, sinon la date des prophéties qui en parlent, du moins une limite au-dessus de laquelle ces prophéties ne peuvent remonter. Il s'en faut donc beaucoup que l'on puisse constituer par là une chronologie des *Prophètes*. Établir cette chronologie est un travail des plus complexes et des plus difficiles, et qui n'a pas encore été fait.

Il semble que je pourrais me dispenser d'aborder même cette question, puisque, n'étudiant les *Prophètes* qu'au point de vue des origines du christianisme, il me suffirait de les prendre tels que les Juifs les ont donnés au monde hellénique, à la veille des temps chrétiens. Mais pourtant est-il possible de se trouver en présence de ces grands monuments religieux, sans les interroger sur les situations qui les ont inspirés, et d'écouter ces ardentes paroles, sans chercher où elles vont et d'où elles viennent ? Je ferai donc là-dessus d'abord quelques réflexions très-générales. Si je ne puis donner la solution d'un si grand problème, j'essayerai de la préparer : je dirai ce qui empêche d'accepter simplement, à ce sujet, les idées reçues ; quels doutes et quelles conjectures s'offrent à l'esprit dans cette recherche, et comment on ne doit rien tenir pour décidé, ni par la tradition de la Synagogue ou de l'Église, ni même par le consentement des savants, s'il n'est pas assez appuyé de preuves, et s'il ne se présente que comme une autre espèce de tradition, à laquelle on n'a pas regardé d'assez près.

Ainsi tout d'abord, dans *Isaïe*, les savants s'accor-

dent généralement à accepter les douze premiers chapitres comme appartenant en effet à l'époque où l'on place Isaïe lui-même, celle d'Ézéchias et de l'invasion assyrienne. Sur quoi cependant se fondent-ils? Sur la tradition d'abord; mais la même tradition donne aussi à Isaïe les prophéties sur Babylone, qu'aucun critique ne peut plus lui attribuer; ensuite (et cette raison semble meilleure), sur ce que l'auteur des premiers chapitres parle des événements de cette époque comme un homme qui vit au milieu de ces événements et qui en paraît tout occupé; mais voici une objection bien grave. Au milieu de ces mêmes pages, toutes pleines de l'invasion assyrienne, éclatent tout à coup des prophéties dont on ne peut trouver l'application sans descendre au temps de Nabuchodonosor, et même au temps de Cyrus.

On lit en effet, dès la première page du livre (I, 8) : « Sion est demeurée comme une cabane abandonnée dans le vignoble après la vendange... comme un poste de guette isolé dans la campagne. Si Iehova n'avait laissé subsister un misérable reste, nous aurions été comme Sodome... »

Un peu après (III, 1) : « Iehova a enlevé à Jérusalem et à Juda son soutien... le soldat, le juge, le prophète... Les filles de Sion seront rasées; on verra leur nudité... Les hommes tomberont par l'épée... Sion, désolée, sera gisante à terre dans son deuil. »

Puis (V, 13) : « Mon peuple a été emmené prisonnier tout à coup; les plus grands sont tourmentés de la faim et les plus riches sont consumés par la soif...

La colère de Iehova s'est enflammée contre les siens... Il a élevé un signal pour appeler l'étranger ; il le siffle, et le voilà qui arrive du bout de la terre. »

Plus loin encore (xi, 11) : « Le jour viendra que la main de Iehova recueillera les débris de son peuple, reste d'Assur, de l'Égypte et de l'Éthiopie... Il ramène les exilés d'Israël ; il rassemble les dispersés de Juda des quatre coins de la terre. » Il est impossible que de telles paroles aient été prononcées avant le retour à Jérusalem qui suivit l'exil de Babylone.

Pour attribuer de tels passages à l'Isaïe du temps d'Ézéchias, il faut admettre qu'Isaïe a réellement prophétisé l'avenir. Dira-t-on que, sans être prophète, il a pu craindre et pressentir la ruine de son pays et la peindre de loin avec éloquence, pour effrayer et ramener ceux qui poussaient Juda à sa perte ? Mais comment aurait-il prédit le retour miraculeux ? Non ; cela est écrit par quelqu'un qui a vu réellement Jérusalem désolée et les Juifs dispersés, et surtout par quelqu'un qui les a vus rétablis à la suite d'une révolution extraordinaire et inattendue. Ainsi, ce qu'on appelle *le premier Isaïe* n'est pas non plus authentique, et la distinction entre deux ou plusieurs Isaïes n'a rien sauvé.

Il reste, il est vrai, à s'expliquer comment un écrivain qui est au plus tôt du temps de Cyrus a pu prendre intérêt à ce qui se passait près de deux cents ans avant lui et s'en montrer si touché. Ici s'offre une explication qui se représentera souvent à nous, qui est que cet intérêt tient à la ressemblance de deux situa-

tions pareilles prises dans des époques diverses. Supposons, par exemple, qu'au temps où vivait réellement l'auteur du livre, Jérusalem ait été en danger comme elle l'avait été au temps d'Ézéchias, et qu'ensuite soit venue la délivrance : on comprend que l'écrivain se soit plu à mettre dans la bouche du vieux prophète, sous la figure du passé, le présent même qui le touchait si vivement.

Ce que je dis d'*Isaïe*, on verra tout à l'heure qu'il faut le dire également d'*Osée*, de *Joël*, d'*Amos*, d'*Abdias*, de *Michée*, et qu'ainsi il faudra tirer d'une manière générale cette conclusion, non pas seulement comme probable, mais comme certaine, qu'aucun livre prophétique n'a pu être écrit avant le temps de Cyrus.

Venons maintenant à cette époque même, et voyons si nous pouvons nous y reposer, soit pour les *prophètes* qu'on faisait remonter jusqu'au VIIIe siècle, soit pour ceux qu'on plaçait d'un commun accord au VIe, tels que Jérémie et Ézéchiel. Une première difficulté se présente.

Quand on passe des quatre premiers livres du *Pentateuque*, que j'appellerai, pour abréger, les Quatre livres, à *Isaïe*, et en général aux *Prophètes*, on aperçoit dans ceux-ci un autre esprit, un esprit nouveau, le même qui paraît dans le *Deutéronome*. La religion juive s'y montre sous un aspect moins primitif; elle est plus profonde et plus délicate à la fois, en un mot plus spirituelle; on dira, si on veut, plus chrétienne. C'est ce que je vais développer tout à l'heure; mais

on le sent même avant tout examen. On reconnaît aussi que le judaïsme a dans les *Prophètes*, jusqu'au travers de leurs lamentations, un accent de fierté que rien ne fait pressentir dans les Quatre livres, qui montre qu'il se sent fortement établi et considérable en face des Gentils.

Il faut donc admettre que les *Prophètes* sont postérieurs aux Quatre livres ; mais si les Quatre livres eux-mêmes ne peuvent être placés avec vraisemblance avant le temps d'Esdras, c'est-à-dire avant le milieu du V[e] siècle, il faudra faire descendre les *Prophètes* plus bas encore ; et maintenant où s'arrêter ? On ne peut s'empêcher de se dire qu'une fois la tradition démentie, une fois qu'on est emporté loin de la grande date de la captivité de Babylone, on ne sait plus à quoi se rattacher. Car, entre la restauration de Jérusalem et l'époque des rois macédoniens de Syrie, on ne trouve dans les annales des Juifs qu'un vide de trois siècles, où pas un fait de leur histoire n'a surnagé.

Rappelons ce qu'on nomme le *second Isaïe*, c'est-à-dire les chapitres XL-LXVI : nous y voyons que Iehova règne ; son Temple reçoit les hommages des nations ; on peut déjà s'écrier : Dieu des Juifs, tu l'emportes ! — « Les bords de la mer recevront ta loi (XLII, 4). » — « Iehova s'est rendu glorieux en Israël (XLIV, 23). » — « L'Égypte, l'Éthiopie, l'Arabie… se prosterneront devant toi en suppliants et diront : « Avec toi seul « est le Dieu fort (XLV, 14). » — « J'en ai fait le serment, dit Iehova… tout genou ploiera devant moi,

toute langue jurera par mon nom (XLV, 23). » — « Les nations accourent à Jérusalem, lui rapportant ses enfants dans leurs bras ; les reines sont leurs nourrices et les rois leurs nourriciers ; tous se prosternent devant Israël et baisent la poussière de ses pieds (XLIX, 23). » — Le poëte dit à Jérusalem (LIV, 5) : « Ton rédempteur, le Saint d'Israël, sera appelé le dieu de toute la terre. » — Plus loin (LVI, 6) : « Les enfants de la terre étrangère qui se donneront à Iehova pour le servir, qui voudront aimer le nom de Iehova et se faire siens, qui craindront de profaner mes sabbats et observeront mon pacte, je les recevrai aussi sur ma montagne sainte ; je leur ferai fête dans la maison où mon nom est invoqué ; leurs victimes et leurs holocaustes seront bien reçus sur mon autel ; car *ma maison sera appelée la maison de prière de tous les peuples.* » Et enfin (LX, 4) : « Lève les yeux, Jérusalem : voici tes fils et tes filles ; voici les trésors des nations ; les chameaux et les dromadaires apportent de tous côtés l'encens et l'or ; tous chantent les louanges de Iehova... Voici les peuples des bords de la mer ; voici les vaisseaux qui arrivent de Tharsis... Les fils de l'étranger aideront à bâtir tes murailles, et les rois se mettront à ton service... Ceux mêmes qui t'avaient accablée viendront se courber devant toi ; ils salueront la ville de Iehova et Sion aimée du Saint d'Israël. »

Quand est-ce que de telles paroles ont été dites ? Je ne prétends pas le déterminer d'une manière précise ; mais on ne peut croire que ce soit dans le siècle

qui suivit la chute de Babylone, temps rempli de difficultés, où les annales mêmes des Juifs nous les représentent comme ayant grand'peine à rétablir clandestinement, en quelque sorte, leur ville et leur Temple ; celui-ci ne fut rebâti que cent ans après Cyrus. Où donc faudra-t-il descendre ? Mais je ne sais pourquoi je suis allé chercher dans le *second Isaïe* ce qui n'éclate pas moins dans le *premier*. Voyez ces prophéties du chapitre II : « Il arrivera dans la suite des temps que la montagne de la maison de Iehova sera au-dessus de toutes les montagnes... et toutes les nations s'y rassembleront. Et les peuples y viendront, disant : Allons, montons à la montagne de Iehova, à la maison du dieu de Jacob, pour qu'il nous enseigne ses voies... La doctrine descend de Sion, et la parole de Iehova de Jérusalem. Il jugera entre les nations, il prononcera entre les peuples ; ils échangeront l'épée et la lance contre la faux et la charrue ; un peuple ne lèvera plus le fer contre l'autre ; ils ne se feront plus la guerre. Allons, maison de Jacob, marchons à la lumière de Iehova. » — Et plus loin : « Pour ce qui est des choses de néant (les idoles), tout périra... L'homme jettera les choses de néant faites de son argent et de son or ; il les laissera aux taupes et aux chauves-souris, au lieu de se prosterner devant elles. » — Je m'en rapporte à l'impression du lecteur : croit-il que ce règne de Iehova, dans une Judée paisible et respectée, du milieu de laquelle toutes les idoles auront disparu, ait pu être annoncé avec cette confiance au temps de Zorobabel ? Est-ce dans

ce même temps qu'un prophète a pu dire encore : « Éphraïm ne sera plus jaloux de Juda et Juda ne fera plus de mal à Éphraïm ; mais ils se jetteront sur le dos des Philistins, vers la mer ; ils feront le ravage ensemble chez les fils de l'Orient ; Édom et Moab seront leur proie, et les fils d'Ammon leur seront assujettis » ? — Où donc sommes-nous ?

Au chapitre XIX d'*Isaïe*, au milieu d'oracles sur l'Égypte qui semblent d'abord se rapporter aux temps anciens, on trouve tout à coup les versets suivants : « En ce temps-là, il y aura cinq villes au pays d'Égypte qui parleront la langue de Chanaan et jureront par Iehova Sabaoth [1] ; et l'une d'elles sera appelée la ville du Soleil (suivant la leçon qui paraît la mieux autorisée). En ce jour-là, il y aura un autel à Iehova au milieu de l'Égypte... l'Égypte connaîtra Iehova et lui offrira des sacrifices... En ce temps-là, il y aura chemin ouvert entre Égypte et Assur, et Assur viendra en Égypte et Égypte en Assur, et Égypte et Assur adoreront ensemble ; et Israël fera le tiers avec Égypte et Assur ; et il y aura bénédiction sur cette terre ; car Iehova Sabaoth l'aura bénie par ces paroles : « Que béni soit l'Égyptien, mon peuple, et Assur, « l'œuvre de mes mains, et Israël, mon héritage. »

Au milieu de l'obscurité que ce passage présente à quiconque veut l'interpréter par l'histoire antique d'Israël, un trait de lumière sort d'un passage de Joseph. Après qu'il a raconté comment Onias, dépossédé

1. Cinq villes pour dire simplement plusieurs villes, d'après les hébraïsants.

par le roi de Syrie de la dignité de grand prêtre, à laquelle sa naissance lui donnait droit, se réfugia en Égypte sous la protection de Ptolémée Philométor, et lui demanda la permission de bâtir en Égypte un temple à son dieu pour remplacer celui de Jérusalem, Joseph ajoute : « Il était encouragé surtout dans cette demande par le prophète Isaïe, qui avait annoncé plus de six cents ans auparavant qu'il fallait absolument qu'un temple du dieu suprême fût élevé en Égypte par un Juif. » Il suffit de ces paroles pour faire soupçonner que les versets qui prophétisent ainsi l'établissement du temple d'Onias n'ont été faits que pour ce temple et après ce temple ; de sorte que ce fragment au moins d'*Isaïe* se trouverait dater d'une époque étonnamment récente, puisqu'il descendrait jusque vers 150 avant notre ère [1].

Joseph fait dire un peu plus loin à Onias lui-même : « Isaïe le prophète l'a prédit en ces termes : Il y aura en Égypte un autel où on sacrifiera au Seigneur notre dieu. Et il a ajouté diverses autres prédictions au sujet du lieu même. » Joseph fait sans doute allusion au nom de Ville du soleil, en grec Héliopolis ; c'est en effet dans le nome de ce nom que fut construit le temple d'Égypte. Il est reconnu aussi qu'à cette même date où Onias établit son temple, le roi de Syrie Alexandre fit alliance avec le roi d'Égypte, dont il épousa la fille, et que le grand prêtre des Juifs, le frère de Judas le Machabée, fut convié aux fêtes

1. *Antiq.*, XIII, III, 1, et *Guerre des Juifs*, VII, x, 2.

du mariage et traité en ami par les deux rois. Comment ne pas appliquer à ces événements les derniers versets que j'ai cités, et ne pas reconnaître que le nom d'Assur signifie, en cet endroit, non pas l'antique empire assyrien, mais le royaume macédonien de Syrie, qui en était l'héritier? Aussi je vois que M. Hitzig a soutenu, il y a longtemps déjà, que ce fragment de prophétie ne pouvait avoir été écrit qu'à cette date, et on ne peut hésiter à adopter cette conclusion [1].

Il y a dans ce seul fait de quoi avertir la critique et la tenir éveillée; mais on s'aperçoit bientôt que d'autres passages encore, soit dans *Isaïe*, soit ailleurs, conduisent l'esprit vers la même date. Non pas qu'il y en ait qui rassemblent des indications aussi précises; mais il s'en trouve plusieurs qui, sans contraindre l'esprit comme celui-là, lui donnent cependant la même impression, celle d'un temps qui doit être celui des rois de Syrie et des chefs Asmonées. Dans *Isaïe* même, je vois qu'un célèbre critique de la fin du XVII[e] siècle, Vitringa, rapportait à ce temps les prophéties des chapitres XXIV-XXVIII [2].

Il faut dire que les anciens commentateurs, qui admettaient le surnaturel, ne devaient pas être plus embarrassés de trouver dans un prophète du temps d'Ézéchias les persécutions d'Antiochos que la captivité de Babylone. Tout est également présent aux

1. M. Édouard Reuss prend le parti de regarder du moins comme interpolé le verset 18.

2. Voir aussi en général les commentaires des exégètes sur *Ézéchiel*, XXV, 14, sur les derniers chapitres de *Michée*, les derniers de *Zacharie*, etc.

yeux d'un prophète. C'est ainsi peut-être qu'Hiéronyme, dans la ville de No des livres prophétiques, a cru reconnaître Alexandrie ; si bien qu'en divers endroits de ces livres le nom d'Alexandrie subsiste encore aujourd'hui dans la Vulgate [1].

Cependant sur quoi compter, quand on se sent entraîné à une telle distance de la tradition ? Il est inévitable que l'esprit soit au moins traversé par cette idée, que peut-être on s'est trompé, non pas sur tel ou tel passage des livres prophétiques, mais sur l'ensemble même de ces livres, et qu'ils pourraient être tout entiers d'une date beaucoup plus récente que celle où on s'obstine à les placer. On n'a, après tout, au-

1. Ce que je viens de dire, qu'un prophète, du moment qu'on le tient pour tel, peut être supposé avoir tout prédit, est vrai en logique pure ; mais la logique pure, quand elle a contre elle le bon sens, trouve toujours une résistance dans l'esprit des hommes, et, en fait, on n'osait pas faire tout prédire à un prophète. Si l'auteur de ce qu'on appelle *le second Isaïe* nomme Cyrus par son nom, je suis persuadé que c'est parce que Cyrus était déjà pour lui assez antique et assez lointain pour ne pas paraître à une trop grande distance du prophète. Mais quand on fait prophétiser à Isaïe le temple d'Onias, on a soin de ne mettre dans sa bouche que des termes vagues, et on se garde bien de nommer ni Onias ni Philométor. L'auteur du livre de *Daniel*, dont je parlerai plus tard, qui a moins de souci que les *Prophètes* de cette vraisemblance, s'abstient cependant de mettre les noms sur les personnages.

Les critiques obéissent aussi à cet instinct. Ceux mêmes qui sont le plus théologiens n'appliquent une poésie supposée antique à des choses très-modernes que quand il y a nécessité, pour ainsi dire, et qu'ils trouvent sur tel passage la marque trop visible de tel temps. Bossuet n'a pas observé cette mesure (mais ce grand esprit n'était nullement un critique), quand il s'est avisé de répéter que la Bête de l'*Apocalypse* était Dioclétien ; il s'est mis ce jour-là trop au niveau des fanatiques qui soutenaient que la Bête de l'*Apocalypse* était le pape.

cune preuve matérielle et positive que ces prophéties, qu'on a crues nées de la grande crise de la destruction des deux royaumes, ne soient pas sorties plutôt d'une autre crise, celle qui a abouti au gouvernement des Asmonées et à l'indépendance des Juifs.

Mais quoi ! est-il possible de s'arrêter à une idée si éloignée des opinions reçues ? Indépendamment de tant d'autorités qui s'accordent à accepter la tradition, deux grandes objections paraissent s'élever tout d'abord contre une semblable hypothèse.

La première est que les livres prophétiques sont remplis des événements des anciens temps, et que les prophètes y paraissent placés au milieu de ces événements, de manière que toutes leurs actions et tous leurs discours s'y rapportent.

La seconde est que l'époque des Asmonées paraît avoir elle-même sa littérature (on s'accorde aujourd'hui à regarder comme appartenant à cette littérature des livres tels que celui qui porte le nom de Daniel) ; que ces livres ont leur caractère, sensiblement différent de celui des *Prophètes* et plus moderne ; et que dès lors, si on les place au temps des Asmonées, les *Prophètes* doivent nécessairement reculer dans le passé. — Pour cette seconde objection, ce n'est pas encore le moment de la discuter ; ce moment viendra naturellement lorsque j'arriverai à ces livres.

Quant à ce qui regarde la première, il est bien évident que les livres prophétiques en général ont été écrits de manière à paraître contemporains de la

chute de Jérusalem ou de la captivité de Babylone; mais il s'agit précisément de savoir si ce n'était pas là une fiction. Du moment que l'écrivain prend le nom d'un personnage des vieux temps et le met en scène, il est clair qu'il ne peut le placer qu'au milieu des choses et des hommes d'autrefois; mais je demande s'il n'est pas possible que ces images du passé couvrent en réalité des faits et des sentiments plus récents, sur lesquels le poëte s'épanche ainsi avec plus de liberté et avec plus de grandeur. Isaïe, par exemple, dans le livre qui porte ce nom, voit le royaume de Juda menacé et enveloppé par l'invasion assyrienne; il annonce que d'ici à peu l'ennemi va se retirer et disparaître de la terre d'Israël, et que Jérusalem va se retrouver libre, prospère et même triomphante. Eh bien! ne se peut-il pas faire que sous ces figures l'écrivain ait en effet dans la pensée, non pas l'invasion assyrienne, mais celle des Syriens; non pas la retraite de Sennachérib, mais celle d'Antiochos; l'affranchissement des Juifs par Judas et Jonathas, et enfin le principat glorieux de Simon et d'Hyrcan?

Il y a une chose qui frappe en général dans les livres prophétiques : c'est le caractère rapide et presque soudain des révolutions auxquelles ils nous font assister. Chaque prophète semble avoir lui-même ressenti, et les angoisses de Jérusalem dans sa ruine, et les joies de sa délivrance et de sa grandeur. Les images de désolation et celles de paix et de gloire se succèdent dans leurs chants comme leur ayant été

tour à tour présentes. Or, si l'on considère qu'il s'est passé, d'après la chronologie généralement adoptée, trois quarts de siècle entre la chute de Jérusalem et la chute de Babylone, et qu'à partir de ce dernier événement la restauration de la cité de David a été une œuvre très-pénible et très-lente, on reconnaîtra qu'à cette époque il n'y a pas eu parmi les Juifs un seul homme qui, ayant vu les calamités, ait pu voir ensuite les jours heureux, ou qui ait pu associer à l'orgueil des temps heureux la mémoire des anciens désastres. Au contraire, au temps des Asmonées, tout va vite : il n'y a pas vingt-cinq ans entre la profanation du Temple par Antiochos et la proclamation de l'indépendance des Juifs par Simon. C'est là seulement que la chronologie est d'accord avec l'impression que les textes nous communiquent.

Ajoutons que certaines difficultés historiques s'évanouissent par ce simple déplacement des prophéties. *Jérémie* prophétise à plusieurs fois la conquête de l'Égypte par Nabuchodonosor, et il annonce que le roi Éphréé sera prisonnier (XLIV, 30). Ézéchiel (XXX, 10, etc.) a répété les mêmes menaces ; et cependant Nabuchodonosor n'a pas conquis l'Égypte ni fait prisonnier le roi Éphréé, l'Apriès des Grecs [1]. N'est-ce pas que Nabuchodonosor veut dire ici Antiochos l'Épiphane ; qu'Éphréé signifie Ptolémée Philométor, et que le *prophète* a dans l'esprit la victoire du roi de Syrie, qui s'empara de la personne même

1. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, page 504.

du roi d'Égypte, sans le faire précisément prisonnier? Il a suffi peut-être que Nabuchodonosor eût essayé, quoique en vain, de soumettre l'Égypte, pour qu'on se soit servi de son nom dans une prophétie menaçante, ce nom paraissant assez antique pour pouvoir y figurer [1].

La prophétie de la prise et de la ruine de Tyr par le même Nabuchodonosor est à la fois dans *Isaïe*, dans *Jérémie*, dans *Ézéchiel*, dans plusieurs des Douze. Cependant il est constant que Nabuchodonosor a assiégé Tyr sans pouvoir la prendre [2]. Tyr n'a été réellement emportée d'assaut et mise à sac que par Alexandre ; il est donc à croire que c'est la victoire d'Alexandre qui est célébrée par les *prophètes*. Remarquons d'ailleurs que la prophétie ne s'arrête pas, du moins dans *Isaïe*, à la ruine de la riche cité ; elle dit encore qu'après un long abaissement Tyr retrouvera son éclat, et qu'enfin il viendra un temps où à son tour, comme tous les peuples, elle rendra hommage à Iehova et à son Temple.

On peut demander encore comment on s'explique, si on suppose que la prophétie sur la ruine de Babylone par Cyrus n'est pas contemporaine de l'événement, que cette grande chute y soit présentée et étalée avec tant de chaleur et de passion. Il ne faut pas oublier que la haine des Juifs pour Babylone était

1. On peut imaginer bien d'autres applications possibles de cette méthode. Qui sait, par exemple, si le Sebna et l'Éliacim du chapitre XXII ne représentent pas les grands prêtres Ménélas et Alcime?
2. Maspero, p. 503.

sans cesse rajeunie par leurs luttes contre la puissance maîtresse de l'Asie, qu'ils continuaient d'appeler du nom de Babel. Après Cyrus et même après Alexandre, elle reçut plus d'un affront qui put réjouir cette haine, par exemple de la part de Ptolémée Euergète, puis des Romains et des Parthes ; à chacune de ces occasions, la prophétie pouvait se réveiller. Enfin la mémoire des anciennes humiliations de Babylone a pu encore être rappelée comme une insulte et une menace, pour exprimer non pas tant ce que Babylone avait souffert que ce qu'on espérait un jour lui faire souffrir.

Cette dernière considération peut aider à se rendre compte de ce que des critiques ont appelé « les prophéties non accomplies ». Quand on croit que les prophéties ne sont pas prophéties, mais un simple écho des événements, on a peine à comprendre qu'il y ait des prophéties non accomplies : voici pourtant comment cela peut s'entendre. Il n'y a guère que deux choses dans les livres des *Prophètes* : les avantages des Juifs, les échecs de leurs ennemis ; et, au sujet des uns comme des autres, une passion toujours prête à exagérer et à dépasser la vérité. Elle le ferait même sous la forme du récit ; car c'est ce que font tous les esprits chez qui l'enthousiasme domine. Elle pouvait le faire encore plus à son aise sous la forme prophétique, où l'on n'a à répondre de ses paroles que dans l'avenir. Ainsi, qu'une nation ennemie ait été frappée, l'écrivain ne fait que célébrer cette défaite en mettant en scène un prophète qui la prophétise ; mais sous

cette forme il peut s'abandonner à sa verve et, au lieu de faire dire au prophète qu'elle sera frappée, lui faire crier qu'elle sera détruite et anéantie, quoique cela ne soit pas encore vrai et peut-être ne doive jamais l'être. Voilà en quel sens sa prophétie peut se trouver en désaccord avec la réalité ; ce n'est pas mensonge ni erreur, c'est hyperbole et poésie.

Peut-être même est-il arrivé quelquefois que le *prophète*, se laissant entraîner à ses sentiments, n'ait pas attendu les faits et ait composé sa prophétie avec ses espérances ou avec ses vœux ; mais je crois que cela a été rare, si même cela a jamais été.

Je rappelais en commençant que les critiques distinguent généralement deux *Isaïes*. Ce n'est pas cette distinction que je conteste, mais seulement la supposition que le premier *Isaïe* soit aussi antique qu'on l'a fait. Rien d'ailleurs n'est plus légitime que de regarder les écrits prophétiques un peu étendus comme des recueils de divers morceaux indépendants les uns des autres. Il n'y a aucune espèce de composition dans ces livres ; ils se présentent comme une suite de chants détachés qu'on a rassemblés sous un même nom. Il est impossible de ne pas sentir, quand on arrive au chapitre XL, qu'on entend tout à coup une voix nouvelle, qui a son accent particulier. Mais je ne crois pas que ce *second Isaïe* aille lui-même jusqu'à la fin du volume. Je remarque par exemple au chapitre LVI un verset qui contredit formellement un texte du *Deutéronome*. Celui-ci dit d'une manière expresse (XXIII, 1) : « L'eunuque n'aura pas de place

dans la république de Iehova. » Le *prophète* dit au contraire (LVI, 3) : « Que l'eunuque ne dise point : Je suis un arbre mort. Car voici ce que dit Iehova : Les eunuques qui observeront mes sabbats, qui garderont mes commandements, qui seront fidèles à mon pacte, je leur donnerai dans ma maison et dans mes murailles une place et une mémoire meilleures que celles que donnent des fils et des filles, une mémoire à toujours et qui ne périra pas. » Ces versets, qui marquent déjà, pour ainsi dire, parmi les fidèles, la place de l'eunuque de la reine d'Éthiopie, dont parlent les *Actes des apôtres* (VIII, 27), appartiennent probablement à des temps plus récents encore que le reste et tout voisins des temps chrétiens.

Le livre de *Jérémie*, qui vient après celui d'*Isaïe*, ne présente en apparence qu'un tableau d'histoire, de l'histoire des dernières années du VIIe siècle avant notre ère. Le prophète lui-même y est presque toujours en scène, à côté du dernier roi de Juda et en face d'autres prophètes, ennemis de Iehova, dont l'influence lutte contre la sienne ; ces temps désastreux sont là comme présents ; cependant un esprit habitué à la critique ne peut s'empêcher d'être étonné de la couleur générale de ces récits ; l'état des âmes qu'ils lui représentent lui donne une impression autre que ne fait, par exemple, la lecture du livre des *Rois* : il se demande enfin si les scènes du VIIe siècle ne sont pas là simplement un cadre, dans lequel un écrivain bien plus moderne a placé les choses de son

temps. Quand Israël nous est montré comme s'abandonnant tour à tour à Assur et à l'Égypte (II, 18, etc.), s'agit-il bien de l'antique Égypte et de l'antique Assur, ou des royautés rivales des Séleucides et des Lagides ? Est-ce en face de Nabuchodonosor, ou des rois grecs de Syrie, que le *prophète* nous fait entendre Jérusalem qui dit avec impudence : « J'aime les étrangers ; j'irai après eux ? » (*ibid.*, 25). Ces temps où les prêtres mêmes sont parmi les souillés, les profanes (XXIII, 11), « où ils crient : La paix, la paix, et ce n'est pas la paix » (VI, 14), paraissent bien ceux où les grands prêtres sont les créatures des Macédoniens et les servent contre les purs. C'est alors que le fidèle peut se dire : « Tes frères mêmes et la maison de ton père te sont ennemis et s'ameutent contre toi » (XII, 6) ; et il baisse la tête sous l'outrage et sent la rougeur couvrir son front, « parce que l'étranger est entré dans le sanctuaire de la maison de Iehova » (II, 51). C'est alors aussi que Juda se relève de son opprobre et retrouve « un chef né chez lui, un maître sorti de lui » (XXX, 21, et XXIII, 5).

Ce qu'on peut conjecturer pour *Jérémie*, on le peut aussi pour *Ézéchiel*, et celui-ci, étant placé dans la Bible à la suite de *Jérémie*, est probablement plus récent encore. On trouvera dans une dissertation de Zunz, traduite et publiée en tête d'*Ézéchiel* dans la Bible de Cahen, des observations savantes qui appuient cette présomption [1].

1. Il est vrai que Zunz laisse *Jérémie* au temps où le place la

Les angoisses décrites au chapitre v et ailleurs, et qu'on rapporte au siége de Jérusalem par les Chaldéens, peuvent aussi bien se rapporter aux épreuves que la ville sainte et la Judée eurent à souffrir sous Judas, sous Jonathas, et au début même du principat d'Hyrcan. Là aussi on voit les frères qui se tournent contre les frères et qui les chassent de Jérusalem (xi, 15).

Maintenant, pour *Ézéchiel* comme pour *Jérémie*, si on entre dans la voie conjecturale que j'ai indiquée, si on suppose que ces *prophètes* appartiennent, non aux temps de l'invasion chaldéenne, mais à ceux de la lutte contre les Syriens, il s'ensuivra que les tableaux qu'ils font de l'idolâtrie dont ils sont témoins se rapportent aussi à ces temps. C'est, comme je l'ai expliqué à propos du *Deutéronome*, une idolâtrie nouvelle, propagée par la Syrie, et par laquelle la Judée du second siècle avant notre ère vivait encore en plein paganisme. « O Juda, s'écrie Iehova, il y a chez toi autant de dieux que de villes » (*Jér.* ii, 28). Ézéchiel nous représente les anciens d'Israël qui s'enferment dans leurs « chambres aux images » pour s'y livrer aux pratiques d'un culte secret, et les femmes accroupies dans l'enceinte même du Temple, qui y font le deuil de Tamouz ou d'Adonis (*Éz.* viii, 10-12 et 14). L'idolâtrie ne put être étouffée que par la réaction violente qui suivit la victoire des fidèles, exaspérés dans leur foi par la lutte même [1].

tradition ; mais ses observations restent applicables dans toute hypothèse.

1. M. Clermont-Ganneau a présenté dans la *Revue politique et*

J'arrive aux Douze, dont les premiers, par une complaisance générale pour la tradition, ont été supposés de la plus haute antiquité et reportés jusqu'au VIII[e] siècle. *Osée*, par exemple, étant tout rempli de l'infidélité d'Éphraïm (ou de Samarie) et de la ruine qui en a été le châtiment, on a trouvé tout simple de le regarder comme contemporain de l'invasion assyrienne. J'ose dire qu'il est démontré qu'on s'est trompé. On n'a pas fait attention qu'*Osée* annonce aussi la ruine de Juda, qu'il prophétise expressément l'exil et la dispersion des Juifs et leur retour dans la Palestine. « Les fils de Juda et d'Israël seront rame nés ensemble, et ils n'auront plus qu'une seule tête, et ils remonteront de la terre étrangère » (I, 11). — « Les fils d'Israël demeureront bien des jours sans roi, sans chef, sans sacrifice.... Puis les fils d'Israël reviendront à Iehova leur dieu et à David leur roi, et ils reconnaîtront Iehova et ses bienfaits à jamais » (III, 4-5), etc. Cela évidemment a été écrit, au plus tôt, après la captivité de Babylone. Je dis au plus tôt, car rien ne nous retient à cette date ; les mêmes doutes reviennent, qui sont déjà entrés dans notre esprit, et ces versets peuvent s'appliquer tout aussi bien à des révolutions beaucoup plus récentes. A la suite de la persécution d'Antiochos, les Juifs vraiment Juifs ont vécu longtemps loin de Jérusalem et du Temple ; ils ont été plusieurs années sans grand

littéraire, tome VIII, page 942 (3 avril 1875), des développements pleins d'intérêt sur la persistance du paganisme palestinien à travers les âges.

prêtre, c'est-à-dire sans prince, aussi bien que sans culte. Et surtout ce n'est véritablement qu'au plus beau temps des Asmonées qu'on a pu voir, selon la parole d'*Osée* et des autres, Éphraïm et Juda vraiment unis ; c'est-à-dire la Judée entière ne formant qu'un seul peuple, où tous ensemble servent Iehova et détestent l'étranger. Cela ne s'était pas vu certainement à l'époque de Zorobabel [1].

Les mêmes questions peuvent se poser pour chacun des livres des Douze, mais je ne puis les répéter indéfiniment. Il ne faut pas cependant laisser passer la prophétie d'*Abdias*, qui se réduit à une page. Cette page est une invective contre Édom ou l'Idumée : par quoi a-t-elle été inspirée ? Comment n'être pas tenté de croire que c'est précisément par cette conquête de l'Idumée, qui fut l'action la plus brillante du principat d'Hyrcan ? C'est alors seulement qu'on a pu dire : « La maison de Jacob sera le feu, la maison de Joseph sera la flamme, et la maison d'Ésaü (c'est-à-dire Édom) sera la paille ; ils la briseront et la consumeront, et il ne restera rien de la maison d'Ésaü... Les libérateurs siégeront sur la montagne de Sion pour juger la montagne d'Ésaü, et l'empire sera à Iehova. »

C'est sans doute par une pure fiction que *Jonas* nous transporte à Ninive. La prière de Jonas dans le corps du poisson ne se rapporte en rien au récit où on l'a placée : c'est le chant de douleur d'un Juif fidèle,

1. Il m'est impossible d'adopter, pour ces textes d'*Osee*, les interprétations de M. Éd. Reuss.

exilé de Jérusalem et du Temple. Il ne tient au roman que par les expressions d'abîme de la mer, d'eaux et de vagues, qui sont en réalité de pures métaphores. Ninive n'est probablement qu'une figure pour dire Antioche.

La même prophétie qui se lit au chapitre II d'*Isaïe* sur la grandeur de Jérusalem et de Sion, paisible et respectée au milieu des peuples, se retrouve au chapitre IV de *Michée*, sous une forme plus pleine, qui est peut-être sa forme originale. Ces mots du verset 4 : « Chacun alors sera assis sous sa vigne et sous son figuier, » ont été employés par le *Premier livre des Machabées* dans le tableau du principat de Simon (XIV, 12). Le passage de *Michée* se termine sur cette profession de foi pleine d'assurance : « Les autres peuples marchent en invoquant le nom de leurs dieux, et nous, nous marcherons en invoquant le nom de Iehova notre dieu à tout jamais. » Le *prophète* annonce qu'un prince régnera sur Israël par la force de Iehova, « et ce sera la paix. Après qu'Assur sera venu sur notre terre et aura foulé aux pieds nos forteresses, nous ferons lever contre lui sept pasteurs du peuple et huit chefs consacrés (c'est-à-dire simplement un grand nombre), et ils ravageront la terre d'Assur avec l'épée... Et pour les restes de Jacob, perdus dans la multitude des nations, ce sera comme une rosée de Iehova et comme l'eau de la pluie sur l'herbe, qui ne dépend pas du travail du cultivateur ni du secours de la main de l'homme... (V, 5-7). En ce temps-là, on viendra à toi d'Assur même et des

villes de l'Égypte, depuis l'Égypte jusqu'au fleuve (l'Euphrate), et d'une mer jusqu'à l'autre, et d'une montagne jusqu'à l'autre... Les nations le verront, et seront confondues dans leur puissance » (VII, 12 et 16). Ce n'est qu'au temps des Asmonées que les Juifs ont porté les armes sur la terre d'Assur, c'est-à-dire des Syriens ; ce n'est qu'alors aussi que les yeux des Gentils se sont fixés sur Israël et que tous les peuples ont donné à Iehova des adorateurs.

Il est permis de croire que la peinture de la destruction de Ninive dans *Nahum*, comme ailleurs celle de la destruction de Babylone, sert à couvrir les vœux et les rêves de vengeance que faisaient les Juifs au sujet d'un ennemi plus moderne, c'est-à-dire le royaume de Syrie. On peut supposer que l'apostrophe : « Célèbre tes fêtes, ô Juda ! le méchant n'entrera plus chez toi (II, 1), » se rapporte à la délivrance de Jérusalem après la profanation du Temple par Antiochos l'Épiphane, et que le passage sur la grande ville égyptienne qui a été forcée par l'ennemi (III, 8) est un souvenir de l'invasion d'Antiochos en Égypte.

Dans ces Chaldéens d'*Habacuc* (I, 6), nation méchante et inquiète, qui traverse un pays pour s'emparer des tentes qui ne sont pas les siennes ; dont il est dit qu'ils ont dépouillé des peuples, mais que « les restes des peuples » les dépouilleront à leur tour, à cause des hommes qu'ils ont tués et des violences qu'ils ont faites au pays, à la ville et à ses habitants ; qu'enfin « une force viendra du Liban » pour les ac-

cabler (II, 8, 17), j'ai peine encore à ne pas voir les Syriens, punis, par les incursions d'Hyrcan et ses victoires en Syrie, du mal qu'ils avaient fait à Jérusalem.

Sophonie célèbre aussi la délivrance de Juda, mais plus encore peut-être une révolution intérieure, qui n'est venue qu'à la suite de la délivrance, qui a été la victoire définitive de Iehova et de sa Loi, et qui a fait disparaître sans retour les dieux des Gentils et leurs images. Les infidèles, les indifférents même sont confondus ; les purs triomphent, et ils frappent durement leurs ennemis. « En ce temps-là, je fouillerai Jérusalem la lampe à la main, et je punirai ces hommes qui reposent tranquillement comme un vin sur sa lie, et qui disent en leur cœur : Iehova ne peut faire ni bien ni mal » (I, 12). Les puissants de la ville sont abattus ; ceux qui étaient méprisés prévalent : « Jérusalem, il ne restera plus en toi que les humbles et les petits, ceux dont le recours est dans le nom de Iehova... Je les ferai glorieux dans la terre de leur ignominie » (III, 12). Pour l'étranger, il est menacé à son tour ; c'est Juda qui porte le ravage tout autour de lui, jusque chez Assur et dans Ninive (II, 13). Ne sont-ce pas là encore les guerres et les conquêtes d'Hyrcan, exagérées par l'hyperbole lyrique ? « Alors je donnerai à tous les peuples des lèvres pures, pour que tous invoquent le nom de Iehova » (III, 9).

La prophétie d'*Aggée* est la première qui ne soit pas attribuée à un prophète des temps qui ont précédé la destruction du royaume de Juda : Aggée est

censé parler sous Darius, à propos de la reconstruction du Temple. Cela même ne peut guère être accepté par une critique rationaliste : elle n'admettra pas aisément que dans ces temps difficiles on ait pu promettre au nom de Iehova que l'or et l'argent abonderaient dans son Temple, et que ce Temple serait plein de gloire (II, 7 et 8). Elle supposera encore que ce n'est là qu'une fiction, sous le voile de laquelle il est parlé d'un projet de reconstruction du Temple à une époque plus récente. Mais ici on ne saurait s'arrêter à celle des princes Asmonées. Comme ils étaient tout à la fois princes et grands prêtres, on ne peut trouver dans leur histoire, à côté l'un de l'autre, un chef politique et militaire qui serait représenté par le Zorobabel du *prophète*, et un grand prêtre figuré par son Josué. Faudra-t-il donc descendre jusqu'à Hérode ? Si on se détermine à aller jusque-là, il semble que tout s'éclaire. Hérode a en effet reconstruit et agrandi le Temple, et dans cette entreprise il rencontra d'abord la défiance et l'opposition des Juifs [1] ; c'est à quoi s'applique très-bien ce verset (I, 2) : « Ce peuple dit : Le temps n'est pas venu de rebâtir le Temple de Iehova. » Un peu plus loin Iehova dit que, parce qu'on négligeait son Temple, il a désolé le pays par la famine (I, 6, etc.). Et, en effet, il y avait eu une famine épouvantable en Judée deux ans avant le moment où Hérode fit commencer les travaux. Enfin *Aggée* termine en prophétisant un ébranlement gé-

1. Joseph, *Ant.*, XV, XI, 1.

néral du monde, des royaumes renversés et les hommes tombant sous l'épée de leurs frères (II, 22) : « En ce temps-là, dit Iehova, je te prendrai, Zorobabel, mon serviteur... car je t'ai choisi. » Ne seraient-ce pas là ces guerres civiles des Romains qui ont enfanté l'empire, et au milieu desquelles s'est établie la grandeur d'Hérode et sa royauté ?

Zacharie est donné par la tradition comme ayant prophétisé précisément en même temps qu'Aggée, et si on applique à cette seconde *prophétie* la conjecture qui a été indiquée pour la première, on trouve qu'elle s'y prête tout aussi bien. C'est encore la reconstruction du Temple par Hérode qui peut paraître figurée au chapitre III. Lui-même serait ce serviteur de Iehova, ce « rejeton » en qui repousse la royauté juive et qui donne des branches à son tour (III, 8, et VI, 12). — « Ses mains ont fondé la maison de Iehova, et ses mains l'achèveront » (IV, 9) : cela peut être dit de Zorobabel, mais aussi d'Hérode. Les deux « fils de l'huile », c'est-à-dire de l'Oint (IV, 14), peuvent bien être ces deux fils d'Hérode, Aristobule et Alexandre, qui reparurent en Judée au moment précisément où le Temple venait d'être achevé, et qui furent si agréables au peuple [1]. On lit plus loin (IV, 13) : « Il bâtira le Temple de Iehova, et il régnera sur son siége ; le grand prêtre aussi sera assis sur son siége, et entre ces siéges sera la paix ; » et cela s'applique encore à merveille. La prospérité et l'éclat

1. Joseph, *Ant.*, XVI, I, 2.

du règne d'Hérode, la grande figure que faisaient alors la Judée et le judaïsme, justifient tout à fait ce verset célèbre (VIII, 23) : « En ce temps-là, dix hommes de toute langue s'attacheront au Juif par le pan de sa robe, lui disant : Nous irons avec vous, car nous avons reconnu qu'un dieu est avec vous. » Quant aux visions du chapitre II, les quatre cornes sont sans doute les quatre empires qui avaient tenu les Juifs sous leur domination (comme au chapitre VII de *Daniel*), et les ouvriers qui brisent ces quatre cornes sont les Romains.

Les derniers chapitres (à partir du neuvième), où on a cru voir une prophétie plus antique que la première, peuvent recevoir pourtant la même interprétation, quelle que soit l'obscurité où restent certains détails. Les trois pasteurs retranchés en un mois (XI, 8) ne seraient-ils pas les trois derniers Asmonées? Le siége de Jérusalem, décrit au chapitre XII, peut être celui qu'Hérode, appuyé d'une armée romaine, fit subir à la ville sainte, qu'il emporta après cinq mois, en l'année 37 avant notre ère : c'est alors que Juda même (c'est-à-dire les hommes de Juda), était au nombre des assiégeants (XII, 1). Joseph nous apprend [1] que, peu de temps après la prise de la ville, pendant la bataille d'Actium, il y eut en Judée un affreux tremblement de terre, qui tua des milliers d'hommes et beaucoup de bétail ; ce tremblement de terre se retrouve dans la *prophétie* (XIV, 4-5). Et elle ajoute qu'à partir de là, c'est-à-dire à partir

1. *Ant.*, XV, V, 2.

du règne d'Auguste, la Judée sera tranquille (la royauté d'Hérode étant affermie), et Jérusalem reposera en pleine paix.

On remarquera que les deux *prophéties* qu'on peut supposer écrites sous le règne et à l'honneur d'Hérode l'Iduméen se distinguent en ce qu'elles ne contiennent rien contre Édom ou l'Idumée, si volontiers maudite ou menacée par les *prophètes*.

La courte prophétie de *Malachie* ne contient aucune allusion particulière qui puisse servir à en déterminer la date. Seulement, si l'on admet, par une première hypothèse, que ce *prophète*, venant le dernier dans le recueil des Douze, en est sans doute le plus récent, et si d'autre part on ne recule pas devant l'idée de faire descendre jusqu'au temps d'Hérode les livres d'*Aggée* et de *Zacharie*, alors la malédiction contre Édom placée en tête de *Malachie* conduirait à rejeter celui-ci jusqu'après la mort d'Hérode.

Je reviens maintenant à ce qui est mon véritable objet, l'étude de ce que les livres des *prophètes* ont donné au christianisme. Ce qu'on a appelé le caractère chrétien de ces livres, et qu'il ne faut pas appeler ainsi, puisque ce serait en ôter injustement l'honneur au judaïsme, n'a été méconnu par personne, partisans ou adversaires de la tradition, orthodoxes ou sceptiques. On peut dire seulement que la critique hardie à laquelle je fais appel en rend mieux compte, puisqu'elle met les *Prophètes* aussi près des Évangiles par la date que par l'esprit.

Si on compare la religion d'*Isaïe* (pour commencer par celui qui ouvre la liste des *Prophètes*) avec celle des quatre premiers livres du *Pentateuque*, on est frappé de voir ici, comme dans le *Deutéronome*, combien s'est développé cet attachement exclusif à un dieu uniquement servi, ce monothéisme du cœur, déjà si marqué dans les livres mosaïques. Israël dit à Iehova dans *Isaïe* (XXVI, 13) : « Nous avons eu d'autres maîtres que toi, mais nous ne sommes qu'à toi, et n'invoquons que ton nom. » Sa grandeur s'est révélée comme incomparable :

Au seul son de sa voix, la mer fuit, le ciel tremble;
Il voit comme un néant tout l'univers ensemble,
Et les faibles mortels, vains jouets du trépas,
Sont tous devant ses yeux comme s'ils n'étaient pas [1].

Je suis, dit-il, *le premier et le dernier ;* nul dieu n'a existé avant moi ni n'existera après moi (XLI, 4; XLIII, 10); c'est-à-dire qu'à la différence d'autres dieux, qui n'ont qu'un règne passager et éphémère, qui commencent et qui finissent, lui au contraire subsiste et règne éternellement. Ou plutôt, hors de moi, dit-il, il n'y a pas de dieu (XLIV, 6). Mais il faut redire ici ce que j'ai dit à propos du *Deutéronome :* n'exagérons pas la portée de ces paroles, ni de celles qu'on trouvera un peu plus loin (XLV, 5) : « Il y a moi, Iehova, et il n'y a que moi ; il n'y a point de dieu hors de moi. » Rien ne paraît d'abord plus proprement et plus absolument monothéiste. Mais voici que

1. Vers d'*Esther*, d'après *Isaïe*, XL, 12-17.

nous entendons ailleurs la ville de Babylone parler absolument de même : « Il y a moi, et il n'y a rien autre que moi [1] ; » ce qui évidemment ne peut être pris à la lettre et n'est qu'une manière de dire : Je suis hors de toute comparaison. C'est ainsi que, pour les peuples de l'empire du Milieu, il n'y a rien au monde que cet empire, et tout ce qui se rencontre ailleurs de rois et de peuples ne compte pas. Répétons-le, l'antique judaïsme n'a pas été véritablement monothéiste ; mais il est venu un temps où, sous l'influence de la philosophie, les fortes expressions de la Bible, et particulièrement des *Prophètes*, ont pris une valeur qu'elles n'avaient pas, et elles ont admirablement servi, par la passion dont elles sont pleines, la métaphysique religieuse qui a vaincu le polythéisme.

Les *Prophètes* sont surtout merveilleusement entraînants dans la guerre qu'ils font, ainsi que le *Deutéronome*, aux images (en grec les *idoles*), c'est-à-dire aux dieux étrangers qui ne se manifestaient que sous ces figures. Ils annoncent la victoire de Iehova, devant qui ces « choses de néant » (c'est ainsi qu'ils aiment à les nommer) disparaîtront toutes (II, 18). « L'homme abandonnera aux taupes et aux chauves-souris ces choses de néant faites de son argent et de son or. » Et encore (XVII, 7) : « En ce temps-là, l'homme regardera vers celui qui l'a fait ; il se retournera vers le Saint d'Israël ; il ne regardera plus les autels élevés à l'œuvre de ses mains ; il ne se souciera plus de ce qui est fabriqué par ses doigts. »

1. Chap. XLVII, 10. Ninive parle de même dans *Sophonie* (II, 15).

Voyez encore xxx, 22, et xxxi, 7. Il y a là un mépris dont on chercherait en vain l'expression dans les Quatre livres. Les Juifs avaient pu se laisser pénétrer, avec le temps, de l'esprit de la religion des Perses, de cette religion qui traitait de fous ceux qui représentaient les dieux par des images (*Hérod.*, I, 131). Peut-être aussi que ces véhémentes invectives contre les idoles des Chaldéens, les seules qui soient nommées dans les paroles qu'on prête au vieux prophète, expriment les haines que soulevèrent les dieux des Grecs, au temps de l'oppression macédonienne. On bravait ces dieux régnants en rappelant ce qui était arrivé à d'autres dieux, qui jadis avaient opprimé Israël et qui n'avaient pu tenir contre l'ascendant de Iehova : « Elle est tombée, Babylone, elle est tombée, et tous ses dieux sculptés ont été brisés et jetés bas » (xxi,9). Le *prophète* ne tarit pas en sarcasmes contre ces représentations divines, la veille encore si imposantes et si redoutées, et qui n'ont pu se défendre. Tandis que Iehova, sans image et invisible, renverse par les armes de Cyrus (c'est ainsi que les Juifs voient les choses) le grand empire sous lequel avait succombé sa ville et son Temple, ces dieux, qui semblaient vivants et présents dans leurs statues colossales, paraissent tout à coup anéantis ; ce n'est plus qu'une matière sans sentiment et sans force. « Ils se déroberont, dit le *prophète* (xlii, 17), ils seront couverts de honte, ceux qui mettent leur confiance dans les simulacres, et qui disent à la fonte : Vous êtes nos dieux. » Et plus loin (xliv, 9) : « Les

fabricateurs d'images sont anéantis ; ces objets bien-aimés ne leur servent de rien... Où est celui qui se fait un dieu et se taille une image, pour ne lui servir de rien ? » Alors le poëte nous montre le forgeron qui travaille pour fabriquer des outils ; il en est épuisé de fatigue ; puis, avec ces outils, l'ouvrier en bois façonne ses dieux.

« On plante un pin (XLIV, 14) et la pluie le fait grandir, et l'on s'en sert pour se chauffer. On en prend du bois, dont on se chauffe ; on en allume le four et on cuit du pain : avec le reste on fait un dieu, et l'on se prosterne pour l'adorer. On prend un morceau pour brûler, un morceau pour cuire la viande ; on la fait rôtir et on s'en régale, ou bien on se chauffe et on dit : Bon, j'ai chaud, voilà du feu. On fait ensuite un dieu avec le reste, une image devant laquelle on se prosterne ; on lui adresse des prières et on lui dit : Sauve-moi, tu es mon dieu. Ils ne savent pas ce qu'ils font ; car leur esprit est aveuglé pour qu'ils ne voient point et leur intelligence est bouchée pour qu'ils n'entendent point. Et leur pensée ne leur rappelle rien, et leur esprit ne les avertit pas ; ils ne se disent pas : J'ai fait du feu avec une portion de ce bois, j'en ai cuit du pain, j'en ai rôti de la viande, que j'ai mangée, et avec le reste vais-je faire une *abomination ?* vais-je adorer un morceau de bois ? » — Tout à coup la verve du poëte éclate en insultes (XLVI, 1) : « Bel est tombé ; Nabo est couché par terre ; voici leurs images sur les bêtes de somme, lourd fardeau pour elles. Ils sont tombés, ils sont

par terre ; ils n'ont pu empêcher qu'on les emporte sur le dos des bêtes; leur âme s'en va en captivité. »

Ce spectacle est celui qui était donné aux Juifs, ou plutôt dont ils se donnaient eux-mêmes la joie, lorsqu'après la persécution d'Antiochos, ayant repris à leur tour l'avantage sur les Gentils, ils détruisaient leurs temples et leurs autels et faisaient disparaître les images de leurs dieux (I *Mach.*, v, 68 ; xiii, 47, etc.).

Et puis il recommence le tableau de la fabrication des images : « Ils tirent l'or du sac. Ils pèsent l'argent dans la balance ; ils font marché avec un fondeur pour qu'il en fasse un dieu, qu'ils adoreront en se prosternant. Ils le chargent sur leurs épaules, ils le transportent, ils le mettent en place, et le voilà immobile ; il ne bouge plus. Ils crient à lui, mais il ne répond pas ; il ne les sauvera pas dans leur détresse [1]. »

Ces éloquentes invectives, l'Église les répète encore, mais elle les répète sans les comprendre, puisqu'elle-même (je parle de l'Église catholique) remplit ses propres temples de dieux et de saints qui sont aussi des *idoles*,

> Insensibles et sourds, impuissants, mutilés,
> De bois, de marbre ou d'or, comme vous les voulez [2].

Elle triomphe de la chute de Bel et de Nabo, et elle ne croit pas son dieu atteint, si ses images saintes

1. Voyez aussi le chap. x de *Jérémie*.
2. Vers de Corneille dans *Polyeucte* (IV, 3).

subissent de pareils outrages. Elle trouve bon que le *prophète* crie aux divinités de *Babylone* : « Défendez-vous, si vous êtes des dieux », et elle ne s'applique pas à elle-même cette ironie. La vérité est qu'il y a dans les véhémentes objurgations des *prophètes* moins de philosophie que de ressentiment et de haine. Mais la passion étant ici d'accord avec la raison et concourant avec elle, au temps de la révolution chrétienne, elles ont eu ensemble une force terrible et d'un effet réellement prodigieux. Il a été tel, que le christianisme, après avoir détruit les *idoles*, a vécu lui-même pendant plusieurs siècles sans images ; que la doctrine des iconoclastes ou briseurs d'images a partagé et tenu en balance la chrétienté ; que le monde a pu douter si elle ne prévaudrait pas, et qu'enfin la Réforme protestante a fait disparaître les images dans les temples de la moitié du monde chrétien.

L'âge moderne auquel appartiennent les *Prophètes* se caractérise encore par un vif esprit d'indépendance, par la protestation de la conscience contre toute espèce d'iniquité : « Celui qui marche dans la voie de la justice, dont les paroles sont suivant le droit, qui méprise le gain de la fraude, dont la main se retire devant le présent du corrupteur, qui bouche ses oreilles quand on lui parle de verser le sang, qui ferme les yeux pour ne pas être témoin du mal... ; » celui-là est sous la protection de Iehova (XXXIII, 15). Car Iehova est le recours du faible contre le fort : « Iehova notre juge, Iehova notre magistrat, Iehova

notre roi ! » (*ibid.*, 22) : c'est la liberté que le Juif invoque sous cette forme théocratique. Mais quoi ! l'injuste puissant ne peut-il mettre Iehova de son côté par le culte qu'il lui rend et les offrandes qu'il lui apporte ? C'est ici que les *Prophètes* sont admirables : nulle part n'a été plus énergiquement condamnée la dévotion qui croit être en règle avec son dieu par des cérémonies et des dépenses ; c'est le dieu lui-même qui prononce cette condamnation.

> Quel fruit me revient-il de tous vos sacrifices ?
> Ai-je besoin du sang des boucs et des génisses [1] ?

Je n'ai que faire des oblations ; je ne me soucie pas des nouvelles lunes. Vous étendez vos mains vers moi, mais vos mains sont pleines de sang. « Levez-vous, nettoyez-vous, ôtez de devant mes yeux l'iniquité de vos actions. Renoncez au mal, essayez le bien ; relevez celui qu'on a mis à terre ; faites justice à l'orphelin et à la veuve [2]. » Belles paroles, qui n'impliquaient pas d'ailleurs, dans la pensée de ceux qui les prononçaient, l'abandon des règles et des pratiques extérieures, mais qui ont fait plus qu'elles ne voulaient faire, et qui ont amené l'adoration sans les sacrifices. Ces idées vont se retrouver plus pleinement développées encore dans *Jérémie*.

1. *Athalie*, I, 1. Racine ajoute :

> Le sang de vos rois crie et n'est point écouté ;

et ce beau vers convient à sa tragédie ; mais ce n'est pas du sang des rois qu'il est demandé compte dans le *prophète* ; c'est du sang du peuple.

2. *Isaïe*, I, 11, et LVIII, 3-10.

Isaïe ajoute qu'au prix de cette réforme des cœurs et des actions, *Israël sera blanchi de tous ses péchés*. En enseignant ainsi qu'une expiation morale efface le péché, les *Prophètes* accoutumaient les esprits à considérer le péché lui-même comme étant d'une nature morale ; tandis que dans les Quatre livres le péché n'est qu'une infraction matérielle à la Loi, qui s'expie par des cérémonies et des sacrifices. Ce sentiment nouveau du péché et de l'expiation est ce qu'on appelle encore un sentiment chrétien.

Celui qui recherche les origines du christianisme ne peut trop relire la dernière partie d'*Isaïe*, depuis le chapitre XL. Le poëte ne nous touche pas seulement par l'élévation de ses sentiments, mais aussi par sa tendresse. Dans sa reconnaissance pour la rédemption d'Israël, sauvé par son dieu, il exprime l'amour de ce dieu pour son peuple avec des accents tout pareils à ceux de l'Évangile. C'est le pasteur qui porte ses ouailles dans ses bras (XL, 11), qui ramène lui-même la brebis perdue [1]. Ses entrailles s'émeuvent pour les enfants d'Israël (LXIII, 15) : « C'est toi *qui es notre père*, et non Abraham ou Jacob. Abraham ne nous connaît pas et Jacob ne sait qui nous sommes ; mais toi, tu es notre sauveur, depuis le commencement des temps. » — Ce n'est pas assez ; il est une mère, la mère qui soulage la peine de son fils (LXVI, 13). Et ailleurs : « Une mère peut-elle oublier son nourrisson ? peut-elle être indifférente au fruit de son ventre ? Mais quand elle pourrait l'oublier, moi, je ne t'ou-

1. Voyez aussi *Ezéchiel*, XXXIV, 4 et 16, etc., et *Sirach*, XVIII, 13.

blierai jamais (XLIX, 16). » Si Iehova revient habiter Sion, c'est pour être présent au milieu de ceux qui ont été opprimés et affligés, c'est pour rendre aux cœurs brisés la vie et la force [1]. — Iehova n'adressait qu'aux seuls Juifs tous ces discours, à ces Juifs qui venaient d'être proscrits et foulés aux pieds ; mais plus tard tout ce qu'il y avait au monde de misérables a saisi avidement, pour se les appliquer, de telles paroles, et, bien avant Jésus, le dieu des Juifs a été ainsi un père pour les déshérités et les orphelins. Quand on l'écoutait disant (XL, 1) : Consolez, consolez mon peuple ; préparez mes voies ; — ou ailleurs (XLI, 10) : Ne crains point, car je suis avec toi ; — tous ceux qui souffraient, pauvres *vermisseaux* (XLI, 14), croyaient déjà entendre du ciel ce qu'on a appelé plus tard la Bonne nouvelle. — Qu'ils sont beaux, les pieds de ceux qui l'apportent (LII, 7) ! c'est encore un mot du *prophète*, dont l'Église s'est emparée comme de tant d'autres. Quel appel touchant et irrésistible dans ce passage (LV, 1) : « Vous tous qui avez soif, venez, voici l'eau ; vous qui n'avez pas d'argent, venez, achetez et mangez ; venez, achetez, sans argent et sans payer, le vin et le lait ! Pourquoi dépensez-vous votre argent pour ce qui n'est pas du pain et votre travail pour ce qui ne rassasie pas ? Écoutez, écoutez-moi, et mangez ce qui est bon, et jouissez de mon abondance. Prêtez l'oreille, venez à moi et vous vivrez... Cherchez Iehova, pendant qu'il se

1. Voyez XL, 29 ; XLI, 17 ; LVII, 15.

trouve ; invoquez-le, pendant qu'il est proche [1]. Que l'impie abandonne sa voie et l'homme d'iniquité ses pensées mauvaises ; qu'il revienne à Iehova, qui aura pitié de lui ; à notre dieu, qui abonde en pardon. » — C'est bien là l'original des paroles de l'Évangile : « Venez à moi, vous qui êtes fatigués et accablés sous votre fardeau, et je vous reposerai [2]. »

Il y aurait encore à recueillir bien des paroles édifiantes dans *Isaïe,* mais il faut s'arracher au charme de ces détails. Je relèverai pourtant encore ce passage (LI, 6) : « Le ciel se dissipera comme une fumée, la terre se déchirera comme une vieille étoffe, et ses habitants périront avec elle. Mais ma protection demeurera à toujours et ma justice ne défaudra pas. Écoutez-moi, vous qui pratiquez la justice, peuple qui as ma loi dans le cœur ; ne craignez pas les affronts des hommes... car ils seront détruits comme une étoffe par la teigne, comme la laine par les mites ; mais ma justice demeurera à toujours... Pourquoi craindrais-tu l'homme qui mourra, le fils de l'homme qui passe comme l'herbe ? » — Ces mots de Jésus dans l'Évangile (*Marc*, XIII, 31) : « Le ciel et la terre passeront, mais mes paroles ne passeront pas », ne sont évidemment qu'un écho de ces versets d'*Isaïe* [3].

1. *Jérémie* (XXIX, 13) est encore plus près de l'Évangile : « Vous me chercherez et vous me trouverez, quand vous m'aurez cherché de tout votre cœur. »

2. *Matthieu*, XI, 28.

3. Je ne quitterai pas *Isaïe* sans inviter mes lecteurs à relire dans les *Pensées* de Pascal la traduction de quelques-uns des plus beaux passages du *prophète*, traduction faite sur la Vulgate, mais

Jérémie a le même enthousiasme, la même exaltation de piété qui nous a frappés dans *Isaïe*. Comme lui, il met le dieu d'Israël à une immense distance de tous les autres. Comme lui, il s'exprime sur les dieux des étrangers en des termes si vifs, qu'il faut prendre garde de s'y méprendre et d'y supposer plus de philosophie qu'ils n'en contiennent (II, 11) : « Où est le peuple qui ait abandonné ses dieux ? *et pourtant ce ne sont pas des dieux.* » Il veut dire : Ce ne sont pas des dieux qui comptent, en comparaison de Iehova. Je me suis assez expliqué là-dessus à propos du *Deutéronome* et d'*Isaïe*.

Jérémie répète les invectives d'*Isaïe* contre les images ou idoles ; je ne m'y arrêterai pas. Il condamne comme lui le culte purement extérieur et l'hypocrisie des sacrifices ; mais il s'emporte sur ce sujet jusqu'à d'étranges libertés (VII, 21) : « Voici ce que dit Iehova Sabaoth, dieu d'Israël : Vous pouvez faire de vos holocaustes comme de vos sacrifices, et en manger les viandes. Car au jour où j'ai fait sortir les miens du pays d'Égypte, *je n'ai rien dit, je n'ai rien demandé en fait d'holocaustes ou de sacrifices ;* mais voici le commandement que je leur ai fait : Écoutez ma voix, et je serai votre dieu et vous serez mon peuple, et vous marcherez dans le chemin de mes ordonnances. » Rien de plus curieux que ce passage : il montre qu'on était bien loin alors de l'*Exode*, du *Lévitique* et des *Nombres ;* il donne un démenti

avec un sentiment très-vif (XXV, 171, pages 171-189 du manuscrit autographe).

formel à ces livres, si remplis des plus minutieuses prescriptions sur les holocaustes et les sacrifices. On les avait oubliés, et quand on invoquait la Loi, c'était en la prenant dans le *Deutéronome*, auquel le *prophète* pense évidemment ici (voy. *Deutér.*, XXIX, 13), et il est vrai que le *Deutéronome* parle à peine des holocaustes et des sacrifices et développe surtout la religion intérieure [1].

De même, un peu plus loin (VIII, 8) : « Comment pouvez-vous dire : Nous sommes des sages ; la Loi de Iehova est avec nous ? Non, la plume menteuse des scribes n'a fait qu'une œuvre de mensonge. »

On est étonné, quand on vient de lire de tels passages, d'entendre ailleurs le *prophète* réclamer si impérieusement l'observation du sabbat (XVII, 19) ; mais le respect du sabbat était le signe extérieur qui distinguait tout d'abord le Juif du Gentil, le fidèle de l'infidèle ; violer le sabbat, c'était en quelque sorte renier son dieu et son peuple.

Jérémie suit encore en d'autres points le *Deutéronome :* ainsi il ne se contente pas de la circoncision du corps ; c'est celle du cœur qu'il demande (IV, 4 ; *Deutér.*, X, 16). Comme le *Deutéronome* (XXIV, 26), il ne veut plus que les enfants soient punis pour leurs pères (XXXI, 30) : « On disait autrefois : Les pères ont mangé le verjus, et les dents des enfants en sont agacées ; maintenant chacun mourra pour son péché ; celui qui aura mangé le verjus, celui-là aura les

1. On sait qu'*Ézéchiel* ne se gêne en rien pour s'écarter des prescriptions du *Pentateuque* (ch. XL-XLVIII).

dents agacées. » C'est-à-dire, je crois, qu'en même temps qu'on expliquait à Israël que ses souffrances sous la domination macédonienne avaient été l'expiation des péchés de ses aïeux, on le rassurait pour l'avenir en déclarant que le dieu avait renoncé à cette justice rétroactive, si largement satisfaite, et que son peuple n'aurait plus rien à craindre désormais, pourvu qu'il restât fidèle.

On a signalé l'astrolâtrie dans le *Deutéronome* comme une chose nouvelle : elle tient dans *Jérémie* une grande place. Ce livre du *Deutéronome* était particulièrement présent à l'esprit de *Jérémie*. Les premiers versets du chapitre xi y font évidemment allusion [1].

Jérémie a osé s'attaquer à la superstition même du Temple. Rien n'est plus beau que la manière dont il répond à l'étonnement des fils de Juda, qui ne comprennent pas qu'ils aient pu succomber quand ils possédaient le Temple (vii, 4) : « Ne vous fiez pas aux paroles vaines ; n'allez pas disant : Nous avons le Temple de Iehova ! le Temple de Iehova ! le Temple de Iehova ! Si vous redressez tout de bon vos voies et vos œuvres ; si vous vous appliquez à faire bonne justice entre celui-ci et celui-là ; si vous ne faites pas de tort à l'étranger, à l'orphelin et à la veuve ; si vous ne répandez pas ici même le sang innocent ; si vous ne suivez pas les dieux étrangers pour votre ruine, alors je vous ferai demeurer en ce lieu jusqu'à la fin des temps, sur la terre que j'ai

1. Comparer *Deutér.*, iv, 20 ; vi, 5 ; xxvii, 26 ; xxix, 13.

donnée à vos pères. Mais vous mettez votre confiance en des paroles vaines et stériles ; vous dérobez, vous tuez, vous commettez l'adultère ; vous vous parjurez ; vous encensez Baal ; vous servez des dieux étrangers et nouveaux ; et puis vous venez vous présenter devant moi en cette maison sur laquelle mon nom est invoqué, et vous dites : Nous sommes sauvés... Ainsi donc cette maison, sur laquelle mon nom est invoqué, vous en faites une caverne de brigands ! » — Voilà les paroles que Jésus rappelait aux peuples, si l'on en croit l'Évangile[1] ; mais le *prophète* les a dites bien longtemps avant Jésus, et elles sont plus belles ici que dans l'Évangile. Une caverne de brigands ! ce sont de bien gros mots, et bien peu proportionnés, pour les petits trafiquants que Jésus, dit-on, chassait du Temple ; mais quoi de plus grand que Iehova lui-même désavouant sa demeure sacrée, quand elle recouvre de son ombre et semble protéger l'injustice, et expliquant ainsi la catastrophe qui a livré à l'ennemi cette maison sainte, au grand scandale du peuple élu !

La tradition orthodoxe rapporte naturellement ces paroles au premier Temple, à celui qui fut détruit par les Chaldéens ; mais la critique rationaliste n'y peut pas songer, puisque la prétendue prophétie est nécessairement postérieure à la prise de Babylone. C'est bien du premier Temple que le *prophète* est censé parler, mais c'est le second Temple qui l'inspire, à

1. *Marc*, XI, 17.

une époque où ce Temple, consacré déjà par le temps et pas le respect des peuples, semblait être, sur la montagne sainte, à l'abri de toute entreprise insolente ; où il paraissait à la nation des Juifs un sûr rempart de son indépendance, et était l'objet d'une confiance, ou plutôt d'une foi, qui fut cruellement trompée par l'invasion d'Antiochos.

Il faut rapprocher de ce passage des paroles qu'on lit tout à la fin d'*Isaïe* (LXVI, 1), placées dans la bouche de Iehova : « Le ciel est mon siége, et la terre mon escabeau : à quoi bon me bâtir une maison et une résidence ? Tout ce qui existe est l'œuvre de ma main; c'est moi qui l'ai fait. Il n'y a qu'une chose qui me touche : c'est un cœur abattu et contristé et qui obéit en tremblant à ma parole. » La même pensée se retrouve dans la prière de Salomon, au premier livre des *Rois* (VIII, 27), où l'on s'est appliqué à la concilier avec l'acte même pour lequel Salomon est censé faire cette prière, c'est-à-dire précisément la consécration d'une maison de Iehova. Mais ici rien ne corrige l'impression des versets que j'ai cités, et il semble que le pieux écrivain est prêt à se passer du Temple. On se demande si cette protestation n'est pas échappée, pendant la persécution des Macédoniens et des macédonisants, à un fidèle proscrit, réduit à vivre loin de Sion et de la montagne sainte, et qui se disait cependant avec confiance que son dieu était avec lui. Quoi qu'il en soit, cette parole n'a pas été perdue ; l'indépendance qui l'inspire s'est rencontrée avec la critique hellénique, et elle a servi à

autoriser, après que fut tombé le nouveau Temple, ceux qui prêchaient plus hardiment que *Dieu n'habite pas dans des temples bâtis par l'homme* (*Act.*, VII, 48); si bien que le christianisme, en même temps qu'il a fait fermer ou démolir les temples des dieux, a vécu lui-même pendant plusieurs siècles sans temples aussi bien que sans images.

Un passage curieux de *Jérémie* est le verset où il est dit (III, 16) « qu'on ne parlera plus de l'Arche du pacte de Iehova ; qu'on n'y pensera plus, qu'on ne s'en souviendra plus, qu'on ne la rétablira pas ». L'histoire de l'Arche est obscure, et on ne sait précisément ni quand ni comment elle a disparu de la religion des Juifs. On peut croire que ce fut sous Antiochos.

A ce renouvellement national et religieux se rattache une expression que *Jérémie* emploie le premier, et qui a pris dans la religion chrétienne une bien grande place ; c'est celle par laquelle il annonce ce qu'il appelle le *pacte nouveau*. Déjà, dans le dernier *Isaïe*, Iehova dit à son peuple qu'en le rétablissant sur la terre d'Israël, il lui en assure la possession pour toujours ; il lui promet que cette possession ne sera plus troublée, *comme il avait promis à Noé qu'il n'y aurait plus de déluge :* « Le pacte de paix que je fais avec toi ne sera pas rompu [1]. » Mais *Jérémie* le premier oppose ce pacte nouveau à celui que Iehova avait fait avec son peuple au temps de Moyse

1. *Isaïe*, LIV, 9 (et LV, 3).

(xxxi, 31) : « Voici venir le temps où je ferai un nouveau pacte avec la maison d'Israël et la maison de Juda. *Non plus comme le pacte que j'ai fait avec leurs pères,* quand je les ai pris par la main pour les faire sortir d'Égypte, et qui a été violé par eux... Voici le pacte que je ferai en ce temps-là avec la maison d'Israël. Je mettrai ma Loi en eux-mêmes et je la leur écrirai dans le cœur, et je serai leur dieu, et eux mon peuple. Alors ce ne sera plus un homme qui enseignera à son prochain et qui prêchera à son frère, disant : Connais Iehova [1]. Car tous me connaîtront, depuis les plus petits jusqu'aux plus grands, dit Iehova, parce que j'aurai pardonné leur péché et n'aurai plus souvenance de leur faute. » Si l'on néglige ces derniers mots, si l'on s'en tient à des traits comme ceux-ci : Je mettrai ma Loi en eux-mêmes, je la leur écrirai dans le cœur... Ce ne sera plus un homme qui enseignera...; on comprend qu'un Israélite s'écrie : « Tout l'avenir du genre humain est contenu dans ces magnifiques versets [2]. » Ce sont de ces paroles inspirées, qui contiennent plus, à ce qu'il semble, que celui qui les a prononcées n'a eu dans l'esprit. On a cru y voir l'annonce d'une religion universelle, où s'effacent les révélations particulières. Sans aller si loin, disons que l'opposition que présente ce texte entre l'ancien pacte et le nouveau a été reprise par le christianisme, qui en a fait la for-

1. C'est-à-dire qu'Israël ne sera plus divisé en fidèles et en infidèles, dont les uns ont à convertir les autres.

2. Note de M. Cahen sur ce passage.

mule de l'opposition entre la religion chrétienne et la juive. Ainsi parle Paul, ainsi parlent les Évangiles, et un monument plus récent, l'*Épître aux Hébreux*, cite et commente, en le détournant, le texte même de *Jérémie*. Ajoutons-y le verset d'*Ézéchiel* (XI, 19) : « Je vous donnerai un même cœur ; je mettrai en vous un esprit nouveau ; j'ôterai de votre chair le cœur de pierre, et je vous donnerai un cœur de chair[1]. »

C'est sous l'impression, je le crois encore, des souffrances et des ressentiments de ces temps mauvais, lorsqu'il y avait dans Israël même des infidèles et des traîtres, par qui les justes étaient opprimés, que le *prophète* a été conduit à soulever ce grand problème (le même qui est développé dans le poëme de *Job*), de l'affliction des bons et de la prospérité des méchants. Mais il ne s'en tient pas à la plainte, il s'emporte jusqu'à la malédiction ; car s'il y a dans les *prophètes* des élans de fraternité et d'amour, il y a aussi des paroles irritées, et elles ont contribué d'une autre manière au succès de la propagande juive, en donnant une voix aux ressentiments de tous ceux qui souffraient par l'injustice. *Jérémie* demande pourquoi les méchants prospèrent, pourquoi l'injuste demeure en paix (XII, I). « Tu les as plantés et ils ont pris racine, ils croissent et ils portent des fruits...

1. Voy. *Gal.*, IV, 24; I, *Cor.*, XI, 25; *Marc*, XIV, 24; *Hébr.*, VIII, 6-13. — Pour exprimer ce *pacte* du dieu des Juifs avec son peuple, la Vulgate emploie trois mots latins, *pactum*, *fœdus* et *testamentum*; *testamentum* seulement dans les Épîtres et les Évangiles. C'est ce dernier que nous avons francisé plutôt que traduit : *l'Ancien et le nouveau Testament*.

Toi cependant, Iehova, tu me connais, tu me vois, tu sais quel est mon cœur envers toi. Mène-les égorger comme des moutons ; marque-les pour le jour de la tuerie. » A qui s'adressent ces cris féroces ?

Ces méchants, qui sont-ils [1] ?

On le devine sans peine : ce sont ceux qui tuent les fils d'Israël et qui dévastent leurs villes et leur terre sainte ; tout le reste du chapitre le dit clairement. Il n'y a pas d'autres méchants pour ce patriotisme enflammé que les envahisseurs, les oppresseurs, et aussi ces Israélites infidèles, qui pactisaient avec l'ennemi et se soulevaient contre les fidèles interprètes de Iehova (XVIII, 18).

« Je ne me suis pas assis dans le cercle des insulteurs, je ne me suis pas égayé avec eux ; je me suis tenu seul, sous le coup de ta main, qui m'a rempli d'amertume. » Ces insulteurs sont les infidèles ; celui qui se tient à l'écart est le Juif ; la suite encore le fait assez voir (XV, 17). Et ailleurs (XVII, 5) : Ainsi a dit Iehova : « Maudit soit celui qui se fie en l'homme, qui prend pour appui un bras de chair et qui détourne son cœur de Iehova. Il sera comme l'épine qui pousse toute seule dans le désert ; il ne verra rien venir qui le réjouisse ; il demeurera dans la solitude aride, sur une terre salée et inhabitable. Mais béni soit celui qui se fie en Iehova et dont Iehova est l'espérance. Il sera comme l'arbre planté près des eaux et qui étend le long du ruisseau ses racines ; la chaleur vien-

1. Hémistiche d'*Athalie* (II, 7).

dra et il ne la sentira point, et sa feuille restera verte ; il ne souffrira point au temps de la sécheresse, et il donnera des fruits. » Et plus loin : « Les voilà qui me disent : Où est la parole de Iehova ? qu'elle s'accomplisse donc ! » Et il supplie son dieu de ne pas tromper son espérance : « Que ceux qui me persécutent soient confondus, et non pas moi ! Qu'ils soient consternés, et non pas moi ! Amène sur eux le jour du malheur ; frappe-les et frappe-les encore. » — Les oppresseurs d'alors ont passé, mais l'oppression est revenue et s'est perpétuée, et ces cris passionnés se sont perpétués avec elle. Tout cela s'est répété depuis contre les Romains, et enfin les opprimés de toutes les sortes et de tous les temps, les persécutés surtout, qui souffraient pour leur dieu et pour leur foi, Juifs, chrétiens, protestants, jansénistes, victimes de toutes les orthodoxies intolérantes, ont trouvé dans ces ardentes invocations une consolation et une force [1].

C'est sous le coup de ces douleurs qu'il a trouvé ces accents de tristesse qui le caractérisent entre les *prophètes* : « Maudit soit le jour où je suis né... et celui qui porta la nouvelle à mon père, disant : Il t'est né un fils ! [2] » — « Que mes yeux ne sont-ils une fontaine de larmes pour pleurer jour et nuit les morts de la fille de mon peuple (IX, 1, c'est-à-dire

1. Quand l'*Apocalypse* représente Babylone, la grande prostituée (c'est-à-dire Rome), tenant en sa main une coupe d'or pleine d'infamies (XVII, 4), c'est à *Jérémie* qu'elle a emprunté cette image. Là, Babel est elle-même la coupe d'or où toutes les nations puisent l'ivresse qui les tue (LI, 7, et XXV, 15).

2. Ch. XX, 5. Cela se retrouve encore dans le poëme de *Job*.

de Jérusalem)! » Et l'admirable passage sur le deuil de Rachel (xxxi, 15) : « Ainsi dit Iehova : Une voix est entendue dans Rama, une lamentation, des pleurs amers; Rachel gémissant sur ses enfants : elle ne veut pas être consolée de ses enfants, car elle ne les a plus. Ainsi dit Iehova : Épargne à ta voix les lamentations et les pleurs à tes yeux... ; car ils reviendront. » Ce cri maternel a été bien des fois admiré et imité, mais les imitations n'en ont point conservé la grandeur. La mère qui pleure ici, c'est la mère des Juifs; c'est Israël qui a disparu, et Rachel, du fond de son tombeau (ce tombeau était à Rama), fait le deuil de tout un peuple. Ceux qui ont mené un deuil semblable, le deuil de la dignité de leur patrie et de ses membres arrachés, sentiront tout ce qu'il y a dans ces paroles. Mais voici que ce peuple va reparaître, et les gémissements de l'antique aïeule vont être apaisés. Je ne connais rien de plus touchant et de plus auguste. Eh bien! je ne crois pas que cela ait été trouvé au temps de Sédécias et de Nabuchodonosor. Les hommes d'alors ont souffert sans doute, comme ceux du temps d'Antiochos, mais je ne crois pas qu'ils aient senti d'une manière si délicate et si profonde.

Ézéchiel est le plus étrange des *prophètes*. Ses visions d'animaux fantastiques, de roues lumineuses, sont bizarres. Elles font leur impression pourtant, parce qu'elles sont naïves, et elles laissent un éblouissement dans les yeux. Tout le monde connaît ses cru-

dités de toute espèce : ici, ces images qu'il s'applique à faire dégoûtantes pour mieux rendre l'opprobre et l'abjection [1]; là, ces invectives contre Samarie et Juda, représentés sous la figure de deux prostituées; des pages que notre délicatesse moderne ne peut lire tout haut; des traits d'une audacieuse impudeur, et qui pourtant n'impriment pas de taches au lecteur, comme font les obscénités de Juvénal; admirables pour peindre ce qu'on peut appeler en effet les prostitutions de l'âme, la dépravation et la dégradation des multitudes qui s'abandonnent.

Mais il n'a rien de plus fameux que cette image du champ des ossements, expression si puissante, non pas de ce qu'on appelle la résurrection des morts (c'était une idée inconnue des Juifs d'alors), mais de la résurrection d'un peuple (xxxvii, 1-12) : « Fils de l'homme [2], ces os que voici peuvent-ils revivre? Et je dis : Seigneur Iehova, toi seul le sais. Et il me dit : Prophète, crie et fais appel à ces os; dis-leur : Os desséchés, écoutez la parole de Iehova... Alors je criai ainsi qu'il m'avait été ordonné... et il y eut un bruit et une secousse... et les os se rapprochèrent, un os de celui qui le touchait, et je vis qu'il y eut des tendons et que la chair se reforma, et sur la chair s'étendit la peau, mais le souffle de vie n'y était pas. Et il me dit : Prophète, crie et fais appel au souffle

1. Pas si dégoûtantes pourtant, comme on sait, que les fait Voltaire. Voir iv, 12, et le chap. xxiii.

2. Fils de l'homme, ou plutôt Fils d'homme, hébraïsme pour dire simplement homme : c'est un dieu qui parle.

de vie, et dis : Ainsi dit Iehova : Souffle de vie, viens des quatre vents, et souffle sur ces morts pour qu'ils revivent. Et je criai... et le souffle de vie vint sur eux, et ils revécurent, et ils furent debout sur leurs pieds, et ce fut une grande, grande multitude. Et il me dit : Fils de l'homme, ces os, c'est toute la maison d'Israël. Ils disent : Nos os sont desséchés, notre espérance est anéantie; nous sommes disparus; c'est fini pour nous. Prophète, crie et dis-leur : Ainsi dit le seigneur Iehova : Voici que je vais ouvrir vos tombeaux, et que je vais vous faire sortir de vos tombeaux, et vous faire rentrer dans la terre d'Israël. » — Telle est cette grande parabole, qui a entretenu dans l'âme des Juifs une indestructible espérance; elle les a soutenus jusqu'au delà de la ruine définitive de leur pays, et peut-être que d'autres peuples morts l'ont murmurée aussi dans leurs sépulcres.

C'est une idée qu'on est bien tenté d'appeler chrétienne, que celle du ministère du prêtre au milieu des hommes pécheurs, envoyé pour les détourner du mal et pour les appeler au salut, ayant, comme on dit, charge d'âmes et responsable pour celles qu'il laisse perdre. C'est ainsi précisément qu'*Ézéchiel* exprime la mission du prophète (III, 18) : « Fils de l'homme, je t'ai établi comme un avertisseur pour la maison d'Israël; tu écouteras les paroles de ma bouche, et tu les avertiras en mon nom. Quand j'aurai dit au méchant : Tu mourras; alors, si tu ne l'avertis pas..., afin qu'il vive, le méchant mourra en son péché, mais je te réclamerai son sang. Mais si tu avertis le

méchant, et s'il ne se détourne pas de son péché..., il mourra de son péché; mais toi, tu seras sauvé. » — On voit là d'ailleurs, ainsi qu'en bien d'autres occasions, comment tel sentiment, qui est devenu plus tard intérieur et tout spirituel, était à son origine plus extérieur et plus populaire. Le péché ici, c'est l'infidélité du Juif qui trahit son dieu, et en son dieu sa patrie, et c'est cette trahison que la voix du prophète doit prévenir, sous peine d'en être complice.

Mais la page moralement la plus élevée d'*Ézéchiel* est celle où il reprend, après *Jérémie*, l'idée que les enfants ne doivent pas être chargés du crime des pères (xviii, 2) : « Pourquoi dites-vous : Les pères ont mangé le verjus, et les dents des enfants en sont agacées?... Toute vie est à moi, celle du père comme celle du fils, mais c'est celui qui a péché qui mourra. Celui qui est juste, celui qui pratique le droit et l'équité, qui ne mange pas le festin de fête sur les Hauts-Lieux, qui n'invoque pas les idoles, abominations d'Israël ; celui qui ne souille pas la femme de son prochain, qui n'approche pas de la femme pendant les jours de séparation ; celui qui n'opprime personne, qui laisse au débiteur son gage, qui ne ravit pas le bien d'autrui, qui donne de son pain à l'affamé et habille celui qui est nu, qui ne prête pas à intérêt, qui retire sa main de l'injustice et prononce suivant le droit entre celui-ci et celui-là, qui marche suivant mes règles et garde mes ordonnances en toute vérité ; c'est un juste, il vivra, dit le Seigneur Iehova. » — Et il ajoute que si cet homme a un fils qui fasse tout

le contraire de son père, ce fils ne vivra pas pour les mérites de son père, mais il mourra pour son péché; et si ce fils à son tour a lui-même un fils qui se garde des crimes de son père, celui-ci ne mourra pas pour les crimes de son père, mais il vivra; le père mourra seul.

J'abrége, mais ce que je viens de dire en une phrase tient dans le texte onze versets entiers, le *prophète* répétant sans se lasser les mêmes formules. « Il prévient, dit Michelet, toute équivoque, reprend par trois fois la chose, s'arrête avec une force, une lenteur, une gravité dignes des juristes romains. On voit qu'il sent l'importance de la pierre sacrée qu'il fonde, scelle à chaux et à ciment [1]. »

« Et vous dites : Pourquoi le fils ne porte-t-il pas le péché du père? Mais le fils a fait ce qui est juste et équitable, il a gardé mes ordonnances et les a pratiquées; il vivra. Celui qui a péché est celui qui mourra; le fils ne portera pas le crime du père et le père ne portera pas le crime du fils; il sera fait au juste selon sa justice, et au méchant selon sa méchanceté. »

Michelet a rendu hommage à ces belles nouveautés. Il stigmatise d'abord de son sarcasme l'idée que la vieille foi se faisait de la justice de son dieu : « Quand il punit le coupable, il est contraint de le faire; il ne peut faire autrement. Mais quand il frappe l'innocent, le fils innocent du coupable, qu'il est grand et qu'il

1. Michelet, *Bible de l'humanité*, page 378.

est dieu! » Puis il célèbre le *grand* et *noble effort* des deux prophètes, *arrachant de leur cœur sanglant ces détestables racines*, proclamant enfin le *Droit*.

Ces belles idées, devons-nous les appeler chrétiennes? Mais pourquoi? Où y voit-on particulièrement la marque chrétienne? Dans l'Évangile, au contraire, Jésus ne reproche-t-il pas aux rabbins d'être les enfants de ceux qui ont tué les prophètes? Ne les appelle-t-il pas « race de vipères? » Ne dit-il pas que sur eux retombera *tout le sang innocent versé sur la terre, depuis le meurtre d'Abel* [1]? Ne lui fait-on pas dire que Jérusalem périra, parce qu'elle l'a méconnu à son passage, quoique la ruine de Jérusalem n'ait eu lieu qu'un demi-siècle environ après lui? Et cette idée n'est-elle pas le fond des sentiments de l'Église à l'égard des Juifs, qu'elle regarde comme expiant encore à l'heure qu'il est, et comme devant expier jusqu'à la fin des temps, ce qu'elle appelle le déicide commis au temps de Pilate? Mais, parce que nous sommes nés chrétiens, nous donnons trop facilement le nom de chrétien à tout ce qu'il y a de meilleur en nous. Eh bien! s'il nous plaît de nous servir de ce mot, reconnaissons donc que *Jérémie* et *Ézéchiel* ont été ici plus chrétiens que l'Évangile.

On a remarqué sans doute dans la citation d'*Ézéchiel* ce portrait du Juste dont je n'ai voulu rien retrancher, mais où il y a si peu de chose à effacer pour qu'il soit simplement humain au lieu d'être juif.

1. *Matthieu*, XXIII, 33-35, et *Luc*, XIX, 44.

Mais outre que le dieu d'*Ézéchiel* ne sacrifie pas l'innocent, il promet de ne pas frapper le coupable même, pourvu qu'il s'amende ; il fait grâce au repentir. « Puis-je prendre plaisir à la mort du méchant? dit le Seigneur Iehova ; ne veux-je pas plutôt qu'il revienne au bien et qu'il vive ? » — Au contraire, si le juste abandonne la justice pour faire le mal, il mourra ; mais si le méchant laisse la voie de la méchanceté pour pratiquer la justice, il vivra. « Et la maison d'Israël dit : La voie du Seigneur Iehova n'est pas bien réglée. Maison d'Israël, sont-ce mes voies qui ne sont pas bien réglées, ou plutôt les vôtres? Je jugerai donc chacun de vous suivant ses voies... Car je ne prends point plaisir à la mort de ceux qui meurent, dit le Seigneur Iehova : revenez donc et vivez. » Voilà des paroles bien familières à la prédication chrétienne : on s'imagine qu'on les a lues dans l'Évangile [1].

On sentira d'ailleurs qu'elles ont dans l'original un accent particulier. Ces mots de vie et de mort ne sont pas pris ici au sens spirituel où les prend la piété moderne ; il ne s'agit pas de ce que nous appelons un pécheur et de son état moral. Je le dirai encore une fois : ce n'est que la philosophie, et une philosophie très-déliée, qui a appris à l'homme individuel à regarder au dedans de lui et à s'occuper des révolutions intérieures de son âme. Cela n'est pas le fait des

1. *Ezéchiel*, XVIII, 23, et XXXIII, 11. Dans la seconde Épître attribuée faussement à Pierre, on rappelle assez froidement ces paroles, pour expliquer comment la fin du monde se fait attendre, III, 9.

hommes simples et qui vivent par l'imagination. Pour eux il n'y a d'intéressant que les grands événements qui frappent tous les regards et qui enveloppent des multitudes. Il s'agit ici d'un peuple entier qui a péri, au sens propre, et qui est demeuré longtemps plongé dans la mort. Le voilà revenu à la vie, mais il demande avec effroi s'il est bien sauvé et s'il ne va pas mourir de nouveau. Le *prophète* rassure ses frères et les relève : non, leur dieu ne les frappera pas tant qu'ils seront fidèles à sa Loi ; et même, s'ils y manquent, il ne sévira pas encore, pourvu qu'ils se repentent et qu'ils reviennent. Juda est donc bien désormais le maître de ses destinées, et son dieu les remet dans ses mains. Ainsi cette prédication est l'appel et l'encouragement d'un patriote. C'est ainsi que les idées mystiques s'introduisent dans les religions : elles ne sont pas d'abord mystiques ; elles se rapportent à des intérêts présents et aux vives passions qu'ils soulèvent ; de là une chaleur et une véhémence dont ensuite la piété mystique profitera, mais qu'elle n'aurait pas inspirées.

On retrouve dans les Douze le même esprit que dans les trois grandes prophéties. Ainsi, dans *Osée*, Iehova dit : « Je te demande la miséricorde, non les sacrifices ; la connaissance de ton dieu, non les holocaustes » (VI, 6). Jésus cite deux fois cette pensée dans l'Évangile (*Matth.*, IX, 13, et XII, 7).

Il faut remarquer un verset curieux (XII, 5) sur la rencontre de Jacob avec le personnage mystérieux contre

qui il lutte pendant une nuit : elle n'est pas présentée dans *Osée* comme dans la *Genèse* (xxxii, 25). Quoique dans la *Genèse* ce lutteur surnaturel ne vienne à bout de Jacob que par un moyen extraordinaire, cependant il en vient à bout. Dans *Osée*, Jacob est le plus fort et contraint le dieu (verset 4), ou l'apparition divine (verset 5), à crier et à demander grâce : c'est la véritable interprétation de ce verset. Et il semble que le *prophète* se figure Iehova, soit comme ayant à se venger de l'audace de Jacob, soit plutôt comme intéressé et subjugué par cette audace. On voit qu'on ne peut pas dire que la mention des Messagers ou Anges de Iehova manque absolument dans les *Prophètes*, mais il s'en faut de bien peu. Leur nom ne se trouve pas une seule fois dans *Jérémie* ni *Ézéchiel ;* il est une fois dans *Isaïe* (lxiii, 9) et une fois dans *Osée ;* et, dans l'un comme dans l'autre passage, c'est à l'occasion d'un souvenir des temps antiques, et non à propos du présent. Ils n'apparaissent point au *prophète* lui-même[1].

C'est seulement dans *Zacharie* que figurent, au présent, des Messagers ou Anges de Iehova, et cela tient sans doute à la date très-récente de ce *prophète*.

Je ne citerai de *Joël* que deux passages : l'un qui est dans l'esprit général des *prophètes :* « Déchirez votre cœur, non vos habits » (ii, 13) ; l'autre qui annonce une époque d'enthousiasme et d'effervescence religieuse

1. Il ne faut pas compter le chapitre xxxvii d'*Isaïe*, qui n'est que la reproduction du chapitre xix du second livre des *Rois*.

et universelle, par des paroles que le christianisme s'est appliquées : « Après cela, je répandrai mon esprit sur vous ; vos fils et vos filles seront inspirés... ; même sur les serviteurs et les servantes je répandrai mon esprit. » C'est en citant *Joël* que le livre des *Actes* (II, 17) explique la scène miraculeuse où il représente les apôtres, au sortir du cénacle, parlant toutes les langues par inspiration divine, devant une foule composée d'hommes de tous les pays. On remarque surtout le trait final, qui fait descendre l'esprit de Iehova jusque sur la tête des esclaves[1].

Amos est entre tous un *prophète* démocrate. Il n'y a pas de *prophète* qui ne soit l'interprète de la voix du peuple, et qui par conséquent n'accuse les injustices et la corruption des puissants. *Isaïe*, *Jérémie*, *Ézéchiel* ont tous sur ce thème des paroles sévères ; mais *Amos* est le plus âpre. Toute sa prophétie n'est qu'un cri de colère contre les grands et les riches, dont les crimes ont irrité Iehova et ont fait la perte de son peuple. — Ils mettent la tête des petits dans la poussière et foulent leur droit sous leurs pieds. Ils s'attablent devant leurs autels profanes, couchés sur les couvertures du pauvre, qu'ils ont prises en gage ; ils boivent dans la maison de leurs dieux le vin de ceux qu'ils ont dépouillés (II, 7-8) ; ils accumulent dans leurs palais l'exaction et la rapine (III, 10). Le *prophète* apostrophe aussi leurs femmes, ces « vaches grasses » qui épuisent les pauvres et les accablent,

1. *Joël*, II, 28, ou III, 1 ; les chiffres ne sont pas partout les mêmes.

qui disent à leur maître et seigneur : Apporte, et buvons (IV, 1). Ils réduisent la mesure du blé qu'ils vendent, et font augmenter le poids de l'argent qui le paye; ils faussent les balances; « ils achètent le pauvre pour un peu d'argent, pour une chaussure » (VIII, 5-6). Cependant ils prétendent honorer Iehova; ils célèbrent des fêtes et offrent des sacrifices. « Je hais vos fêtes; je ne veux pas de l'odeur de vos victimes... Loin de moi le bruit de vos cantiques et le concert de vos instruments. Mais que la justice abonde comme l'eau et que l'équité afflue comme un torrent » (V, 21). Mais non: ils changent le jugement en une liqueur amère et répugnante (V, 7); ils forcent le pauvre à donner son blé pour bâtir des maisons de pierre de taille, pour planter des vignes de délices : eh bien! ils n'habiteront pas ces maisons, et ils ne boiront pas le vin de ces vignes (V, 11). Car, tandis qu'ils mangent les moutons les plus gras, couchés sur des lits d'ivoire, qu'aux sons de la musique ils s'enivrent de vins et de parfums, et qu'ils ne s'inquiètent pas des misères d'Israël (VI, 4-7), la vengeance de Iehova est venue; les cités sont détruites; les hommes sont jetés en exil; Iehova renverse la maison d'hiver et la maison d'été (III, 15). — Cependant l'expiation a un terme; le repentir viendra, et le pardon; et la prophétie s'achève par des promesses de salut et de prospérité.

Il y a un double intérêt à étudier ces objurgations. Elles servent d'abord à caractériser cette littérature des Juifs, qui est à part comme l'existence de ce peuple

est aussi à part. Elle ne pouvait se développer que dans une nation où il y avait une *église*, c'est-à-dire une société religieuse, aussi forte ou plus forte que l'autorité publique. Et c'est ce qui était chez les Juifs, parce qu'Israël ne cessant jamais d'être ou opprimé ou menacé, les grands et les puissants, toujours exposés aux révolutions, étaient affaiblis et sans ascendant. Ils n'avaient de défense contre l'étranger que dans le fanatisme populaire ; il fallait bien laisser jusqu'à un certain point à ce fanatisme ses coudées franches, et reconnaître au-dessus des gouvernements le gouvernement de Iehova, seul inviolable et souverain ; on le priait librement, et la liberté de la prière entraînait celle de la protestation et de la plainte. Cette communauté de la foi était d'ailleurs le lien qui rattachait les Juifs les uns aux autres dans leur dispersion à travers le monde.

Et maintenant, quand ces prédications, consacrées par le nom des antiques prophètes, se perpétuaient dans ces réunions pieuses des synagogues, qui s'étaient naturellement établies partout comme les organes de la communauté juive, combien elles devaient toucher en tout pays le cœur des petits! comme elles répondaient, au dehors aussi bien qu'au dedans de la Judée, aux souffrances et aux ressentiments de la foule! et quelle puissante propagande elles devaient faire, sous tous les gouvernements du monde, en faveur de cette grande association de mécontents!

Je n'ai rien à dire d'*Abdias*.

La prophétie de *Jonas* ne ressemble à aucune autre : ce n'est pas même une prophétie, c'est une histoire de prophète, une sorte de nouvelle édifiante, d'une invention naïve et enfantine, mais qui aboutit à une idée originale et touchante.

La première partie du récit est très-connue ; la seconde l'est moins et elle mériterait plus de l'être. Quand Jonas a parcouru le tiers seulement de la grande cité en criant : Encore quarante jours, et Ninive sera détruite! le peuple et le roi s'humilient devant Iehova et demandent grâce, et il leur est fait grâce en effet. Le prophète est indigné de cette impunité (sans doute parce qu'ainsi il a prophétisé en vain); il adresse à Iehova des plaintes amères. Cependant, tandis qu'il est étendu par terre dans la campagne, Iehova fait pousser au-dessus de sa tête un arbre aux larges feuilles, qui le protége de son ombre. Mais le lendemain un ver ronge l'arbre, qui en un instant est desséché ; un soleil brûlant frappe sur Jonas, et il se plaint avec désespoir. Alors Iehova lui dit : « Tu t'intéresses à cet arbre, qui ne t'a coûté aucun travail, que tu n'as pas fait pousser, qu'une nuit a enfanté à la vie et une autre nuit à la mort ; et moi, je ne m'intéresserais pas à Ninive, la grande cité, où il y a plus de cent vingt mille créatures qui ne distinguent pas leur droite de leur gauche, et une multitude de bêtes [1] ! »

Voilà une indulgence à laquelle la Bible ne nous a

1. Ces cent vingt mille créatures sont cent vingt mille petits enfants.

pas accoutumés : ici même il est évident que l'écrivain ne la trouve pas autour de lui, et que les Juifs ne pouvaient comprendre que Ninive (disons Antioche, si on veut) ne fût pas détruite. Mais par quelles belles et simples raisons il dissipe le scandale de cette indulgence, et avec combien d'esprit et de sentiment tout ensemble il rappelle l'homme à l'humanité !

Le morceau célèbre de la *Genèse* (XVIII, 23), où Iehova, qui est prêt à détruire Sodome, consent à faire grâce s'il y trouve cinquante justes, puis s'il en trouve quarante-cinq, quarante, trente, vingt, enfin s'il en trouve seulement dix, doit être rapproché de celui-ci. Tous deux sont conçus en dehors de la Loi, étroite et intolérante. Cependant la *Genèse* touche moins, parce que le droit de grâce est encore de l'arbitraire : Jonas ne s'inspire que de la nature, égale à tous.

Michée s'élève, comme *Amos*, contre ceux qui commettent l'injustice et qui accablent les malheureux ; il a des traits qui sont des plus forts (III, 3, 10) ; cependant, en général, son ton est plutôt d'un prédicateur qui proteste contre le mal que d'un mécontent qui gronde et qui menace : au chapitre VII surtout, ses plaintes sont celles qu'un moraliste peut faire dans toutes les situations et dans tous les temps. Il en veut en particulier aux prophètes menteurs, qui mettent la parole de Iehova au service du mal, qui ont des bénédictions pour ceux qui les payent et des malédictions pour qui ne leur donne rien. Mais il faut citer les belles paroles qu'il trouve à son tour contre

la religion du dehors et le culte qui ne vient pas du cœur (vi, 6) : « Avec quoi est-ce que je gagnerai Iehova, et que je viendrai me prosterner devant le dieu d'en haut ? Le gagnerai-je avec des holocaustes et des veaux gras ? Iehova prend-il plaisir aux moutons offerts par milliers, à l'huile versée par torrents ? Sacrifierai-je mon premier-né pour mon expiation ? Le fruit de mes entrailles payera-t-il pour moi ? O homme ! il t'a dit ce qui est bon, et ce que Iehova réclame de toi : ce n'est que de pratiquer la justice, d'aimer la bonté, et de te soumettre à marcher dans la voie de ton dieu. »

Même situation, mêmes sentiments dans la prophétie d'*Habacuc* que dans les autres. « La Loi est méprisée (i, 4) ; » Iehova donc va punir. Il le fera par les Chaldéens (c'est-à-dire sans doute par les Syriens). Mais Iehova sauvera son peuple ; il ne laissera pas l'impie dévorer le juste (i, 13). — Celui qui s'enfle d'orgueil n'est pas assuré de sa vie, « mais le juste vivra par la foi (qu'il met en son dieu [1]) » (ii, 4). Je citerai encore ces traits si vifs contre les idoles (ii, 18) : « A quoi sert l'image à celui qui l'a taillée ? A quoi sert la figure jetée dans le moule, œuvre de mensonge, et comment celui qui l'a faite se reposerait-il en elle, content d'avoir façonné un simulacre vide et muet ? Malheur à qui dit à la pièce de bois : Réveille-toi ! à la pierre inerte : Lève-toi ! Discours inutile. La voilà

1. Ce verset est célèbre par l'emploi qu'en a fait Paul (*Gal.*, iii, 11, etc.) ; mais le mot de foi a dans Paul un sens particulier et nouveau.

recouverte d'or et d'argent, et il n'y a pas de souffle en elle. Mais Iehova réside dans sa demeure, et toute la terre se tait devant lui. »

Le relèvement des justes, autrefois humiliés sous les infidèles, étant le thème principal de *Sophonie*, plusieurs de ses paroles sont faites pour être dans tous les temps une consolation à des âmes tendres, ardentes, méprisées et refoulées par le monde : « Cherchez Iehova, tous les humbles de cette terre, tous les amis de la justice » (II, 3). — « Fille de Sion, il ne te restera plus que les humbles et les petits, qui cherchent leur protection dans le nom de Iehova » (III, 12). L'Église chrétienne s'est appliquée ces versets sans doute, et ensuite il n'y a pas eu d'Église dissidente et persécutée qui n'ait dû se les appliquer à son tour.

Les *prophètes* les plus récents, *Aggée*, *Zacharie*, sont plus riches en allusions et en oracles énigmatiques qu'en effusions religieuses. Le petit écrit de *Malachie* mérite cependant qu'on s'arrête aux deux idées qui le remplissent. D'abord le *prophète* se plaint de la négligence qui s'est introduite dans les sacrifices, où l'on ne présente plus à Iehova que des offrandes de peu de prix et des victimes inférieures. Par là, il se rattache à un judaïsme matériel et littéral, quoiqu'il semble témoigner en même temps de la décadence du culte extérieur, du culte par la chair et le sang. Mais aussi il annonce ensuite des temps nouveaux, en condamnant avec force le Juif qui répudie la femme de sa jeunesse, Juive comme lui, pour prendre à sa place la fille de l'étranger ou du Gentil. Les gémisse-

ments de la femme abandonnée se répandent, dit-il, sur l'autel, et Iehova n'accepte pas l'hommage de celui qui les a causés (II, 13-15). Ce sentiment aboutira, à l'époque chrétienne, à condamner absolument la répudiation.

Il n'y a rien dans la Bible d'aussi grand que les *Prophètes*. Quelle que soit l'éloquence religieuse du *Deutéronome*, le plan de ce livre, où Moyse enseigne et ordonne constamment, exigeait une forme contenue et sévère. Dans les livres prophétiques, l'enthousiasme a pu se déployer plus à l'aise. Si je ne m'arrête pas à développer la sublimité du premier *Isaïe*, l'éclat et l'onction du second, le pathétique de *Jérémie*, l'âpreté d'*Ézéchiel*, tant de verve et d'élan répandu çà et là dans les Douze, c'est que je n'ose m'étendre sur les beautés d'une poésie que je ne peux lire dans la langue où elle est écrite.

Néanmoins notre ignorance ne nous empêche pas, quand nous la lisons traduite, d'être profondément touchés. Au point de vue religieux, les *Prophètes* sont la source la plus profonde et la plus pure de certains sentiments chrétiens. On ne les a pas lus autant que les Psaumes, parce qu'ayant écrit à travers le tumulte des événements, sous l'impression présente de toutes sortes d'incidents oubliés depuis, ils sont pleins de détails que nous n'entendons plus, ou auxquels nous ne prenons plus d'intérêt. Mais, à certains moments, ils nous enlèvent bien haut, et ils nous donnent l'impression du divin autant qu'aucune poésie l'a jamais pu faire. Ce qui distingue ces livres

entre tous les livres sacrés, c'est la liberté de l'inspiration. Ils ont été composés pendant un temps de crise, où il n'existait aucune autorité ni aucune école pour enfermer la pensée dans une obéissance étroite à un texte ou à une tradition. C'est ce qui leur a donné une puissance d'excitation incomparable, et c'est par où ils ont pu entraîner les génies les plus passionnés et les plus hardis.

CHAPITRE VII

LA BIBLE EN GREC. LES HAGIOGRAPHA.

La Loi et les *Prophètes* ne sont pas toute la Bible ; elle contient une troisième classe de livres, que les Juifs appelaient simplement les Écritures (en grec *Hagiographa*, les saints écrits), comme les Psaumes, *Job*, les Proverbes, *Daniel*, etc. Mais avant de passer à ces livres, j'ai à signaler un fait considérable ; c'est la traduction de la Loi en grec. Les Juifs établis en Égypte sous les Ptolémées apprirent à parler la langue grecque, qui les mettait en commerce avec l'Asie Mineure et l'Europe ; bientôt leurs enfants n'en surent pas d'autre, et c'était celle que parlaient d'ailleurs les recrues qu'ils pouvaient faire dans le monde hellénique. Ils sentirent donc le besoin de traduire la Loi, qui était leur religion tout entière ; et c'est ce qu'ils durent faire à peu près vers l'époque où fut élevé en Égypte le temple d'Onias. Plus tard, le mouvement naturel qui reporte le plus loin possible en arrière l'origine de tout ce qui est sacré fit qu'on voulut que cette traduction eût été faite dès le temps de Ptolémée

Philadelphe, c'est-à-dire cent ans plus tôt. On imagina aussi qu'elle avait une origine merveilleuse, et on conta qu'elle était l'œuvre de soixante-douze interprètes (six pour chacune des douze tribus), qui avaient travaillé séparément les uns des autres, et s'étaient miraculeusement rencontrés. De là le nom de version des soixante-dix (en nombre rond) ou des *Septante*. Cette fable est exposée dans un écrit qui subsiste et qui a eu longtemps de l'autorité ; il porte le nom d'un prétendu Aristée. Voir aussi Joseph, *Antiquités*, livre XII.

Cet événement, qui a eu si peu de retentissement que nous n'en pouvons déterminer la date précise, est pourtant un des plus grands qu'il y ait dans l'histoire ; car il a seul rendu possible la propagation du judaïsme parmi les Gentils et l'avénement du Christianisme. Les Juifs hellénistes, au temps de Philon, en comprenaient toute l'importance, puisque nous lisons dans la *Vie de Moyse* [1] : « Aujourd'hui encore, il y a tous les ans une fête et un pèlerinage dans l'île de Pharos, où abordent non-seulement des Juifs, mais aussi d'autres visiteurs en grand nombre, qui viennent saluer le lieu où la lumière de cette traduction a éclaté, et rendre grâces à notre dieu pour ce bienfait déjà ancien et toujours nouveau. Après les prières et les actions de grâces, les uns dressent des tentes au bord de la mer, et les autres se couchent sur le sable en plein air pour manger avec leurs parents et

1. Voir à la fin du volume la Note sur les renvois à Philon.

leurs amis, et s'estiment plus magnifiquement établis sur cette plage qu'à un banquet dressé dans le palais des rois. »

Plus tard au contraire, quand du judaïsme hellénisé fut sorti le christianisme, ceux qui étaient restés Juifs maudirent un travail qui avait abouti à ce résultat odieux ; de sorte que le jour où la tradition disait que cette œuvre avait été accomplie devint pour eux un jour de deuil [1].

La traduction de la Loi en grec est très-probablement la première traduction qui ait été faite d'un livre quelconque. Aucun peuple chez les anciens, pas même les Grecs, n'était assez curieux de pénétrer dans la pensée des autres peuples, pour aller jusqu'à étudier patiemment une langue barbare et jusqu'à traduire mot à mot des livres où tout lui était étrange. Aussi ce ne sont pas les Hellènes qui ont eu l'idée de mettre en grec la Bible hébraïque, mais les Juifs, qui l'ont fait par zèle religieux ; et ce qui paraît plus étonnant encore aujourd'hui, c'est que les Hellènes, même après que cette traduction a été faite, ne l'ont pas lue ; car ni les Gentils ne se souciaient de la lire, ni les Juifs ne voulaient la laisser voir à des Gentils. Elle n'était à l'usage que des judaïsants, et n'existait pas pour les autres [2].

1. *Sinaï et Golgotha*, par Maurice Hess, d'après H. Grætz, 1867 (page 85).

2. Je pense que c'est une pure illusion de croire que les Grecs, « dans tout l'Orient », aient formé, comme on l'a dit, « de grands ateliers de traduction », pour s'approprier la science orientale. On ne peut appuyer cette assertion que sur un témoignage sans autorité.

La version grecque de la Loi, ainsi que celles des autres livres, qu'on y ajouta depuis, présente une particularité tout à fait digne d'attention ; c'est que le nom de Iehova n'y paraît nulle part et n'a pas été transcrit en grec. Une vénération superstitieuse, qui s'autorisait d'un verset du *Lévitique* mal compris (xxiv, 16), défendait aux Juifs de prononcer le nom de leur dieu. Cette superstition des noms ineffables était égyptienne [1].

Quand les Juifs lisaient le livre saint, et qu'ils y rencontraient le nom sacré, au lieu de le prononcer, ils prononçaient comme équivalent le mot *Adonaï*, qui signifie, Mon maître, Mon seigneur [2]. Ce nom d'*Adonaï* a même été écrit quelquefois dans le texte hébreu (mais non dans le *Pentateuque*), à la place de celui de Iehova. La version grecque l'a supposé partout, et l'a traduit par ὁ κύριος, en latin *Dominus*, en français le Seigneur ; c'est ainsi que cette appellation a passé dans la Vulgate et dans les Bibles en langues modernes. Cet accident de traduction, qui semble peu de chose, a peut-être beaucoup aidé à la fortune du dieu des Juifs ; car en lui ôtant, avec son nom hébreu, la marque juive, il lui a rendu plus facile d'être accepté comme le dieu de

celui de Georges le Syncellos (p. 271), qui ne parle d'ailleurs que d'Alexandrie. On a cité aussi Strabon, p. 806, mais le texte de Strabon n'implique rien de semblable.

1. Voir Cicéron, *De nat. deorum*, III, 22 : Quem Ægyptii nefas habent nominare. Et déjà Hérodote, II, 86, 132, 170.

2. Proprement, Mes maîtres ; *Adonaï* est un pluriel pris pour le singulier, comme *Élohim*.

tous les hommes. Épictète appelle aussi son dieu de ce nom (1, 29, etc.)[1].

La version grecque prit naturellement chez les Juifs *hellénistes* toute l'autorité d'un texte. Philon d'Alexandrie ne cite l'Écriture et ne la commente que d'après la traduction. Mais ce qui est plus remarquable, Paul lui-même, élevé à Jérusalem, disciple du fameux Gamaliel, un des rabbins les plus illustres (le Talmud est plein de son nom et de ses décisions), et nourri par lui des textes saints, du moins selon le livre des *Actes* (xxii, 3), n'en cite pas moins les Écritures d'après le grec, du moment qu'il écrit en grec, et il ne corrige même pas les inexactitudes des traducteurs. Pour mieux comprendre cela, il faut faire réflexion que la langue de Paul (aussi bien que de Jésus), quoiqu'elle s'appelât de l'hébreu, n'était plus le véritable hébreu, mais le syro-chaldaïque. La langue de la Bible était pour Paul une langue morte ; mais un apôtre ne se sert pas volontiers d'une langue morte[2].

A plus forte raison, les Pères de l'Église font de même, puisqu'à l'exception d'Hiéronyme ou Jérôme, ils ne savaient pas l'hébreu.

La version grecque contient des infidélités, les unes involontaires, d'autres voulues, parce qu'entre l'époque où l'original avait été écrit et celle où on

1. La Vulgate a deux fois transcrit simplement en lettres latines, non pas le nom de Iehova, mais celui d'Adonaï : *Exode*, vi, 3 ; *Judith*, xvi, 16.

2. Lire particulièrement dans Paul les traductions d'*Osée*, xiii, 14 (I, *Cor.*, xv, 55) et du Ps. cxvi, 10 (II, *Cor.*, iv, 13). — Voir Renan, *Histoire des langues sémitiques*, 1re édition, p. 207 et suiv.

le traduisait, les idées religieuses avaient changé, et cela sous l'influence de l'esprit hellénique, qui s'infiltrait insensiblement chez les Juifs.

Dans l'*Exode*, xxiv, 20, les soixante-dix Anciens étant montés sur le Sinaï avec Moyse, « ils virent le dieu d'Israël... et il ne mit pas sa main sur eux ; ils virent le dieu, et ils mangèrent et burent (c'est-à-dire qu'ils restèrent en vie : voir xxx, 20). » La version grecque corrige ainsi ce passage : « Ils virent *le lieu* où résidait le dieu d'Israël... Ils furent vus *dans le lieu* où était le dieu... etc. » On ne comprenait plus le dieu que comme invisible.

Au chapitre iii de l'*Exode*, le dieu apparaît à Moyse, et le charge de tirer son peuple d'Égypte, et de l'amener à la montagne où il doit recevoir sa Loi. « Et Moyse dit au dieu : Quand je serai allé aux enfants d'Israël, et que je leur aurai dit : Le dieu de vos pères m'a envoyé vers vous, alors s'ils me disent : Quel est son nom? que leur dirai-je? Et le dieu dit : Je suis celui que je suis. Il dit encore : Tu diras aux fils d'Israël : C'est *Je suis* qui m'a envoyé vers vous. Le dieu dit encore à Moyse : C'est *Iehova*, le dieu de vos pères, le dieu d'Abraham, le dieu d'Isaac et le dieu de Jacob, qui m'a envoyé vers vous. Voilà mon nom à toujours. » — J'ai traduit, mais ce passage est en réalité intraduisible. Il faut savoir seulement qu'en hébreu le mot *Je suis* et le nom *Iehova* s'écrivent à peu près de même, de manière que l'un peut être donné pour l'explication de l'autre [1].

1. Il faudra dire que ces deux mots s'écrivent tout à fait de même,

Il n'est pas possible de rendre exactement en français la définition que le dieu donne de ce qu'il est. Les verbes hébreux n'ont pas de présent, et c'est tantôt le passé, tantôt le futur qui en tient lieu : c'est le futur qui se trouve ici. On pourrait donc traduire aussi bien : Je serai celui que je suis, et les commentateurs entendent par là : Je suis ou serai toujours le même, toujours vivant, toujours puissant, de sorte que mon peuple peut compter sur moi à jamais. La version grecque a traduit : C'est moi qui suis celui qui est, ἐγώ εἰμι ὁ ὤν, phrase qui peut s'entendre au sens de l'hébreu, mais qui peut être prise aussi et qui en effet a été prise tout autrement. On y a vu une formule métaphysique, dans laquelle le dieu se définit par l'idée de l'existence absolue, à la manière de Platon, ou même de Philon. Ce sont là des spéculations bien éloignées du simple génie du judaïsme primitif [1].

J'aurai encore l'occasion dans la suite de signaler

si à la forme classique du verbe *être*, qui est dans nos textes, on substitue une autre forme, qui doit être, selon Gesenius, la plus antique. Cette forme est restée dans la *Genèse*, XXVII, 29.

1. Bossuet, *Discours sur l'Histoire universelle*, seconde partie, III, huitième alinéa : « Il lui déclare qu'il est celui qui est. Tout ce qui est, devant lui, n'est qu'une ombre. Je suis, dit-il, celui qui suis [Vulgate : *Ego sum qui sum*] : l'être et la perfection m'appartiennent à moi seul. Il prend un nouveau nom, qui désigne l'être et la vie en lui comme dans leur source, et c'est ce grand nom de Dieu, terrible, mystérieux, incommunicable, sous lequel il veut dorénavant être servi. » Comparer Philon : « Il n'y a que Dieu qui subsiste essentiellement ; c'est pourquoi il sera forcé de dire de lui-même : C'est moi qui suis celui qui est ; car tout ce qui vient après lui n'est pas, quant à l'être, et ne subsiste qu'en apparence et dans l'idée qu'on s'en fait. »

ces divergences entre la version grecque et le texte hébreu. Je reviens aux livres dont il me reste à parler, après avoir relevé seulement ce fait singulier, que la foi du monde chrétien étant fondée sur la Bible, elle a ainsi pour base un livre que les peuples convertis n'ont lu que dans des traductions, tandis que celui qui le lisait dans le texte (ou à peu près) n'a pas été converti.

Les *Hagiographa* se distinguent des livres que j'ai étudiés jusqu'ici en ce qu'ils ne sont attribués ni à Moyse ni à aucun *nabi* ou prophète des temps anciens ; ou du moins ils ne leur ont pas été attribués d'abord et ne se sont pas produits sous leur nom. Car plusieurs de ces écrits ont été postérieurement rapportés à des personnages antiques, tels que David et Salomon ; mais c'est une fiction dont on ne s'avisa que quand on possédait déjà ces livres depuis longtemps. Autrement, ils auraient été au premier rang parmi les *Prophètes*.

LES PSAUMES.

C'est dans cette classe que les Juifs plaçaient les *Tehillim*, c'est-à-dire les Louanges, en grec les Psaumes ou les Hymnes ; ce dernier mot est celui de Philon. Il est venu un temps où les Juifs les ont rapportés à David, parce que David était musicien, d'après l'Écriture [1].

1. I, *Sam.*, XVI, 17, etc. Il est dit seulement que David savait toucher un instrument à cordes ; mais apparemment ce talent sup-

Il suffit cependant d'y jeter les yeux pour se convaincre que ceux qui les ont écrits ne prétendaient nullement les donner pour des chants de David et ne parlaient pas en son nom ; mais qu'ils n'entendaient exprimer que leurs sentiments à eux-mêmes ; tandis qu'au contraire ceux qui ont composé *Isaïe*, *Jérémie*, etc., prenaient en effet le personnage de ces prophètes et paraissaient transcrire simplement des paroles sorties de leur bouche. Il n'y a pas longtemps qu'on aurait eu en France besoin d'effort pour faire reconnaître que les Psaumes sont ce que je viens de dire. Aujourd'hui l'autorité de M. Édouard Reuss suffit pour me dispenser d'établir là-dessus la vérité [1]. On peut se demander seulement s'il n'y a pas lieu d'être plus hardi encore ; si on doit s'arrêter, avec M. Reuss, au temps d'Antiochos l'Épiphane, et s'il ne faut pas descendre au besoin jusqu'aux derniers Asmonées, jusqu'à Hérode même, sinon au delà [2].

posait celui de chanter et celui de composer des chants. Achille aussi dans Homère chante en s'accompagnant sur un instrument. La tradition avait fini par rapporter à David l'institution de la musique qui se faisait entendre dans les cérémonies du culte de Iehova : II, *Chron.*, VII, 6. *Sirach*, XLVII, 9.

1. *Le Psautier, ou le livre des cantiques de la Synagogue*... traduction nouvelle... par Édouard Reuss, Sandoz et Fischbacher, 1875.

2. Si par exemple on rapporte à Hérode le psaume CX, n'explique-t-on pas mieux qu'on ne peut le faire autrement le verset fameux : « Iehova l'a juré... Tu es prêtre à jamais, à la manière de Melchisédech ? » Il n'y avait pas à dire cela aux Asmonées : car en même temps qu'ils étaient princes ou rois, ils étaient prêtres, et saints à ce titre. Hérode ne l'était pas et ne pouvait l'être ; mais on a pu lui dire, le jour par exemple où il relevait le Temple, qu'il l'était aux yeux de Iehova, comme le vieux roi de Salem de la *Genèse* (XIV, 18).

Il faut bien prendre garde, quand on cherche à déterminer la date d'un livre de la Bible par la situation qu'il exprime, que souvent la situation chez les Juifs restait la même, malgré la diversité des événements. Un chant de victoire, où Juda se vante de commander à d'autres peuples, peut se rapporter également au règne d'Hyrcan, à celui de Jannée, à celui d'Hérode. Quant aux psaumes beaucoup plus nombreux qui sont remplis par la peinture des humiliations des Juifs et de leurs douleurs, à combien de dates différentes ils peuvent répondre ! Sous Antiochos, Jérusalem avait été surprise, son Temple profané, ses bâtiments brûlés, sa population massacrée ou emmenée captive : moins de cent ans après, elle fut emportée d'assaut par Pompée. Trente ans après Pompée, elle le fut de nouveau par Hérode et Sossius ; et déjà cette fois on mit le feu au Temple, en attendant qu'il fût entièrement brûlé par Titus, comme le premier Temple l'avait été par les Chaldéens. C'est ainsi que tel trait, qu'on a rapporté à la persécution d'Antiochos, se rapporte peut-être en réalité à des événements postérieurs de plus d'un siècle.

Les Psaumes se divisent en cinq parties, séparées chacune de la suivante par ce qu'on appelle une doxologie : la première s'arrête au psaume XLI, la seconde au psaume LXXII, la troisième au psaume LXXXIX, la quatrième au psaume CVI. [1] C'est dans la dernière que

1. Une doxologie est une *formule de glorification*, des paroles pour rendre gloire à Iehova, telles que : « Béni soit Iehova, le dieu d'Israël, » etc. — Sur les chiffres des psaumes, voir l'avis à la fin de ma Préface.

se trouve le psaume fameux qui commence par, « Au bord des eaux de Babylone (CXXXVII). » N'est-il pas probable que c'est Rome qui est Babylone, et que cette imprécation superbe se rapporte à la journée odieuse où les Romains avec Hérode emportèrent d'assaut Jérusalem et y portèrent le carnage? Peut-être qu'en suivant cette idée, on entrera plus aisément dans la férocité des derniers versets, et on sera touché de ce qu'il y a de souffrance dans ces fureurs.

Ce qui est certain, c'est que les psaumes, même ceux qu'on pourrait supposer les plus anciens, sont plus récents que la plupart des *prophètes*. On y voit le règne de Iehova définitivement établi ; Jérusalem et la Judée sont tout à fait purgées d'idolâtrie. Tandis que les *prophètes* reprochent sans cesse à Israël le culte des dieux des Gentils, et y voient la source de tous ses malheurs, au contraire dans les Psaumes le peuple de Iehova s'accuse bien de ses fautes, mais il se rend témoignage de sa fidélité : « Nous ne t'avons pas oublié, nous n'avons pas violé ton pacte... Si nous avions oublié le nom de notre dieu ! Si nous avions élevé nos mains vers un dieu étranger !... Mais c'est pour l'amour de toi que nous sommes tués tous les jours » (XLIV, 18-23). La Loi de Iehova est désormais souveraine ; toujours présente à la pensée du fidèle, elle revient sans cesse dans ses discours.

Les *prophètes* parlaient souvent, soit des divisions entre Juda et Éphraïm, soit de leur réconciliation, et de leur alliance contre l'étranger : il n'en est plus parlé dans les Psaumes, où on n'aperçoit pas même la trace

d'une distinction entre ces deux portions d'Israël [1]. En effet, depuis la prise de Sichem et du temple de Garizim par Hyrcan, la Judée ne fait qu'un, et les héritiers des dix tribus n'ont plus d'existence indépendante. Dans l'histoire des rois Asmonées ou dans celle d'Hérode, Joseph n'a rien à nous dire de Samarie. C'est seulement sous la domination des Romains, qui favorisaient sans doute tout ce qui pouvait diviser les Juifs entre eux, qu'il est question de nouveau du schisme des Samaritains et de leur mauvais vouloir. On ne les appelle plus d'ailleurs que de ce nom ; ceux d'Éphraïm et de Manassé sont absolument oubliés.

On remarque dans le texte des Psaumes un mot nouveau, celui de *hasid*, (ὅσιος, *sanctus*) qui exprime précisément ce que nous rendons par le mot de fidèle ou de dévot. Le nom de ces dévots, mécontents et amers, espèce de jansénistes des temps de la royauté juive, était devenu un nom de parti. Si parmi les Psaumes un assez grand nombre n'expriment que des sentiments communs à tout Israël, sentiments qui répondent à une joie ou à une calamité publique, il y en a beaucoup aussi dans lesquels nous entendons la plainte de ces « saints », qui demandent justice à leur dieu contre ceux qui ne sont ni ses amis ni les leurs.[2]

Les *prophètes* n'emploient que le nom de Iehova ; les Psaumes y associent souvent celui d'Élohim, et il

1. Sauf dans le psaume historique LXXVIII, à la fin.

2. Le *Premier* et le *Second* livre des *Machabées*, qui emploient ce nom grécisé, ἀσσιδαῖοι, l'appliquent déjà aux zélés du temps d'Antiochos ; mais il est possible qu'ils fassent en cela un anachronisme.

y en a même où le nom d'Élohim est employé seul. On pourrait croire alors que le nom de Iehova avait disparu par un respect superstitieux, et qu'on ne craignait plus seulement de le prononcer, mais même de l'écrire. Les psaumes où les deux noms sont mêlés ne permettent pas, ce semble, de s'arrêter à cette explication. Ne serait-ce pas plutôt que les Juifs, au contact du monde hellénique, avaient été gagnés peu à peu par un sentiment religieux plus large, qui leur faisait quelquefois nommer la divinité d'un nom moins particulier et moins local? Tertullien fait remarquer (*Apol.*, 17) qu'il arrive souvent aux Gentils, au lieu d'invoquer Jupiter ou tel autre, de dire simplement *Deus*, reconnaissant ainsi le dieu unique et universel. Ils disaient : Grand Dieu! bon Dieu! plaise à Dieu! On peut croire que cela avait commencé bien avant Tertullien, et aussi que ce mouvement des esprits s'était fait sentir chez les Juifs eux-mêmes. Les Psaumes, et en général les *Hagiographa*, touchent par là aux temps chrétiens.

Un certain nombre de psaumes (IX, XXV, etc.), présentent une particularité où il est permis de reconnaître les bas temps de la littérature juive. Ils sont formés de stances qui commencent chacune par chacune des vingt-deux lettres de l'alphabet hébreu, suivant l'ordre alphabétique. Il faut remarquer surtout le fameux psaume CXIX, où chacune des vingt-deux stances se compose de huit distiques, commençant tous par la même lettre.

Les cent cinquante pièces dont se compose le recueil

étant tout à fait isolées les unes des autres, on pourrait supposer qu'elles ont été ramassées çà et là, et qu'il y a eu, pour ainsi dire, autant de psalmistes que de psaumes. Je suis cependant disposé à croire qu'il y a eu un auteur principal des Psaumes, et à dire comme Philon : « Celui qui a écrit les hymnes ; » parce que je sens dans les plus belles de ces poésies, non-seulement une unité d'impression qui me frappe, mais aussi une force et une puissance qui n'appartiennent pas aisément à plusieurs. Cela n'empêche pas que les chants de ce premier poëte n'aient pu en inspirer d'autres, ou encore que des morceaux d'origine diverse n'aient été placés dans le recueil une fois formé. Il n'est pas étonnant d'ailleurs que l'auteur des Psaumes ne soit pas connu par son nom : toute la littérature juive est anonyme ou pseudonyme.

M. Reuss a appelé le Psautier : le livre des cantiques de la Synagogue. Il est devenu aussi le livre des cantiques de l'Église, et les âmes chrétiennes ne se nourrissent pas moins des Psaumes que de l'Évangile. C'est qu'il n'y a rien dans la Bible qui soit d'un caractère plus universellement humain. La Loi est la loi des Juifs, et non notre loi. Les *Prophètes* sans doute sont pleins de sentiments qui nous touchent ; mais ces sentiments y sont placés dans un cadre fourni par l'histoire juive, et les noms qui figurent dans cette histoire reviennent aussi sans cesse dans les *prophéties* : Assur, Babylone, l'Égypte, Moab, Édom, la rivalité d'Éphraïm et de Juda ; les Juifs y parlent librement de leurs affaires, parce que la crise même

qu'Israël a traversée l'a fait libre, et que la forme prophétique ajoute encore à cette liberté en mettant l'écrivain plus à l'aise. Il n'en est plus de même dans les Psaumes : les Juifs fidèles souffrent au dedans du gouvernement profane de leurs rois ; ou bien ils se sentent tombés au dehors sous une domination insupportable ; mais ce sont choses dont il n'est pas possible de parler tout haut ; les ressentiments doivent s'envelopper d'expressions vagues, et c'est assez de se plaindre en termes généraux des méchants et des Gentils. Mais il est résulté de là que les mêmes chants qui soulageaient les souffrances des Juifs ont pu répondre depuis, sans qu'il y eût rien à y changer, aux sentiments de bien d'autres malheureux. Le nom seul de Iehova y mettait l'empreinte du judaïsme, mais on a vu que ce nom disparaissait dans les traductions.

Les Psaumes sont avant tout le cri d'un peuple persécuté dans sa foi. C'est par là qu'ils ont été quelque chose de tout à fait nouveau, et c'est par là en même temps qu'ils ont eu une action si puissante sur tous les hommes.

Je ne veux pas dire, hélas ! que la persécution fût chose nouvelle ; l'oppression de l'homme par l'homme est de tous les temps. Mais à l'origine, lorsque sur un point quelconque du monde la force brutale écrasait les faibles, ou bien ceux-ci souffraient et mouraient comme l'animal, sans être capables même de protester ; ou bien ils se révoltaient, rendaient violence pour violence, et, vaincus enfin, mouraient encore ; mais leur

âme ne s'élevait pas à la pleine conscience de leur droit et ne savait pas faire appel à une justice supérieure. D'ailleurs l'oppression elle-même, dans sa brutalité aveugle, n'atteignait pas directement l'âme dans l'opprimé; elle exigeait de lui du travail, des humiliations, des tributs, des vies humaines; elle ne lui demandait pas le sacrifice de sa foi, car elle ne savait ce que c'est qu'une foi. Mais au temps des Psaumes, quand Israël se sentait accablé par la puissance des Gentils, il y avait, d'une part, chez les Juifs une énergie du sentiment religieux portée au comble par la glorieuse guerre de l'indépendance, suivie d'un siècle de liberté; et, d'autre part, leurs ennemis n'opposaient pas uniquement des soldats à des soldats, mais des idées à des idées; ils voulaient soumettre les âmes avec les corps; ils prétendaient enlever aux vaincus leur vie morale, avec la Loi de leur dieu. Et puis on ne leur faisait pas seulement la guerre du dehors; l'étranger avait au dedans des complices, d'autant plus détestés qu'ils étaient des frères. Enfin les ennemis d'Israël, quoique assez forts pour lui faire sentir les tristesses de la servitude, ne l'étaient pas assez pour l'anéantir ni pour le réduire à se soumettre; les « saints » continuaient de vivre et de lutter, et quand toute résistance extérieure était suspendue, la résistance morale durait encore; elle dura toujours et n'eut jamais à désespérer. C'est ainsi que se développèrent à Jérusalem une éloquence et une poésie qui jusque-là n'avaient eu lieu d'éclore nulle part, celles de la persécution.

Mais telle que je viens de la définir, la persécu-

tion, une fois introduite dans le monde, ne s'en est plus retirée. La multitude qui, par toute l'étendue de l'Empire romain, se rattacha aux mécontentements et à la religion des Juifs, hérita aussi des haines qu'ils avaient soulevées. La communauté persécutée s'élargit, mais elle continua de trouver dans les psaumes l'aliment de ses colères et de ses espérances, l'inspiration de ses dévouements. Ensuite, quand les persécutés ne furent plus les chrétiens, ce furent les hérétiques, les schismatiques, les opposants, que l'Église fit souffrir à son tour, après avoir tant souffert elle-même. Tous répétèrent les uns après les autres, avec la même passion que les Juifs, leurs cris de détresse et leurs cris de vengeance, leurs appels à un dieu fidèle jusque dans ses sévérités, consolateur et libérateur.

« Iehova, ne me reprends point dans ta colère, ne me châtie point dans ta rigueur. Iehova, aie pitié de moi, car je suis sans force ; guéris-moi, Iehova, car mes os sont brisés. Ma vie est anéantie : dis-moi, Iehova, jusques à quand [1] ? — Pourquoi t'éloignes-tu, pourquoi te caches-tu au temps qu'on m'opprime ?... Ils disent : Son dieu l'a oublié ; il a voilé sa face ; il ne voit rien. Iehova, lève-toi ! — Ils comptent sur leurs chars et sur leurs chevaux : nous, nous comptons sur le nom de Iehova, notre dieu. — Mon dieu, mon dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ?... Je ne suis qu'un ver,

1. Combien de temps, Seigneur, combien de temps encore,
Verrons-nous contre toi les méchants s'élever ? etc.
Athalie, second chœur.

plutôt qu'un homme, l'opprobre des hommes, le rebut des peuples. Tous ceux qui me voient m'insultent, ils me rient au nez... Toi donc, Iehova, ne t'éloigne point; tu es ma force; hâte-toi de me secourir. — Les yeux de Iehova sont sur les justes et ses oreilles s'ouvrent à leurs cris. — Encore un peu de temps, le méchant n'est plus; tu regardes où il était : il n'y a plus rien. — On me dit tous les jours : Où est ton dieu? Mon âme, pourquoi es-tu abattue? Pourquoi frémis-tu au-dedans de moi? Espère en mon dieu; je le retrouverai encore. — Tous les jours on nous tue à cause de toi... Lève-toi donc; pourquoi es-tu endormi? — Ne mettras-tu pas mes larmes dans ton outre [comme un vin de prix]? Ne sont-elles pas écrites sur ton livre? — Mon dieu, casse-leur les dents dans la bouche... ; qu'ils s'écoulent comme l'eau et qu'ils se fondent... ; qu'ils ne voient pas le soleil, non plus qu'un fœtus avorté... Le juste se réjouira au jour de la vengeance; il lavera ses pieds au sang des méchants. — Ne fais point de grâce à pas un d'eux... ; ne les tue pas non plus, de peur qu'on n'oublie le châtiment; fais-les durer, errants et malheureux... ; qu'ils soient comme les chiens qui passent les nuits à hurler sans trouver à rassasier leur faim. — Qu'ils se dissipent comme la fumée; qu'ils fondent comme la cire; que ton pied et la langue de tes chiens se plongent dans le sang de tes ennemis. — Délivre-moi, mon dieu; mes ennemis sont plus nombreux que les cheveux de ma tête... ; pour toi j'ai souffert toute espèce d'opprobre... ; je suis un sujet de chanson pour

ceux qui boivent... Que le puits ne ferme pas sa gueule sur moi...; ne détourne pas ton visage...; Hâte-toi, exauce-moi..; que mes ennemis soient effacés de la liste des vivants. — Ils disparaîtront comme disparaît un songe quand on s'éveille[1]. — Mon dieu tient le vase où il fera boire la lie aux méchants. — J'ai mangé la cendre comme le pain, et j'ai bu mes larmes avec l'eau...; ma vie a passé comme l'ombre et comme l'herbe desséchée... Mais toi, Iehova, tu subsistes éternellement. — Je t'appelle, Iehova, du fond des eaux qui m'engloutissent... Israël, compte sur Iehova; tu trouveras en lui miséricorde..., et il rachètera Israël du châtiment de tous ses péchés. — Si je t'oublie, Jérusalem, que mes membres m'oublient [c'est-à-dire me manquent, me fassent défaut]... Fille de Babel la destructrice, heureux qui te rendra ce que tu nous as fait ; heureux qui te prendra tes petits-enfants, et leur brisera la tête contre la pierre[2] ! »

Que de voix ont répété ces plaintes, qui n'étaient plus des voix juives ! Les fils de la religion nouvelle se les sont appropriées tout entières, y compris les menaces mêmes et les fureurs :

> Tigre altéré de sang, Décie impitoyable,
> Ce Dieu t'a trop longtemps abandonné les siens

1. De tous ces vains plaisirs où leur âme se plonge,
Que leur restera-t-il ? Ce qui reste d'un songe..... etc.
Athalie, second chœur.

2. Ps. VI, X, XX, XXII, XXXIV, XXXVII, XLII, XLIV, LVI, LVIII, LIX, LXVIII, LXIX, LXXIII, LXXV, CII, CXXX, CXXXVII.

De ton heureux destin vois la suite effroyable :
Le Scythe va venger la Perse et les chrétiens.
Encore un peu plus outre, et ton heure est venue...

Ainsi parle Polyeucte; ainsi parlait Cyprien, l'illustre évêque de Carthage [1]. Et on sait la rage qui s'étale dans Tertullien à la fin de son livre des *Spectacles*, où il jouit avec une ivresse féroce du spectacle que donneront aux fidèles, à la fin du monde, les tortures et le désespoir de leurs persécuteurs :

Vous anéantirez ceux qui nous font la guerre,
Et si l'impiété nous juge sur la terre,
Vous la jugerez dans les cieux [2].

Seulement dans ces vers, ainsi que dans Tertullien, c'est pour une autre vie que le chrétien se promet la vengeance qu'il savoure ainsi d'avance, tandis que l'idée d'une autre vie est absente des Psaumes, qui ne supposent rien après la mort, et où on n'attend jamais de Iehova qu'une justice prochaine et comme présente [3].

1. *Ad Demetrianum*, 17. Voir aussi le *Quatrième livre d'Esdra* fragment cité par Renan, t. V, p. 362.
2. Jean-Baptiste Rousseau, *Odes*, I, x, à la fin..
3. Voir encore les imprecations de Saurin et ses cris de triomphe, quand les armées de Louis XIV, qui étaient, hélas ! les armées françaises, sont exterminées à Hochstett et à Ramillies (*Sermon sur les profondeurs divines*, édition de Lausanne, 1759, t. I[er], p. 228).
Je citerai plus volontiers ce beau passage du sermon suivant (p. 258) : « *Mon peuple, que t'ai-je fait ?* — Ah ! Seigneur, que de choses tu nous as faites ! Chemins de Sion couverts de deuil, portes de Jérusalem désolées, sacrificateurs sanglotants, vierges dolentes, sanctuaires abattus, déserts peuplés de fugitifs, membres de Jésus-Christ errants sur la face de l'univers, enfants arrachés à leurs pères, prisons remplies de confesseurs, galères regorgeantes de

On ne sait pas assez que l'office de la semaine sainte en particulier est composé en grande partie des psaumes les plus chargés d'imprécations, et que ces imprécations se perpétueront ainsi dans la bouche des chrétiens tant que durera l'Église. Il est vrai qu'il n'y a plus de Gentils ; mais il y a toujours des méchants ; les méchants ou les Gentils, aux yeux des « saints », ce sont les infidèles, les hérétiques, les impies, et même tout simplement les profanes[1].

Il ne faut pas croire d'ailleurs que l'effet des Psau-

martyrs, sang de nos compatriotes répandu comme de l'eau ; cadavres vénérables, puisque vous servîtes de témoins à la Religion, mais jetés à la voirie et donnés aux bêtes des champs et aux oiseaux des cieux pour pâture ; masures de nos temples, poudres, cendres, tristes restes des maisons consacrées à notre Dieu ; feux, roues, gibets, supplices inouïs jusqu'à notre siècle, répondez et déposez ici contre l'Éternel. »

1. « Répands sur eux ta colère ; que la fureur de ta colère les saisisse. Que leur résidence soit déserte ; que leurs demeures restent sans habitants (le Jeudi-Saint, à Ténèbres).

Ils tomberont dans les profondeurs de la terre ; ils seront livrés à la main du glaive ; ils seront la proie des chacals (le Jeudi-Saint, à Laudes).

Sur eux tomberont des charbons ardents, tu les précipiteras dans le feu ; ils ne pourront durer à leurs souffrances (le Jeudi-Saint à Vêpres).

Applique-toi à juger tous les Gentils ; sois sans pitié pour ceux qui commettent l'iniquité (le Vendredi-Saint, à Ténèbres).

Ils reviendront le soir [sans avoir rien trouvé] ; ils seront affamés comme des chiens vagabonds, qui courent en vain à travers la ville (*ibid*).

Il leur fera payer leur iniquité ; il les confondra dans leur malice ; le Seigneur notre dieu les perdra (*ibid*).

Tu perdras tous ceux qui me font souffrir, parce que je suis ton serviteur (le Vendredi-Saint, à Laudes), etc. »

Voilà comment l'Église applique le verset fameux dont elle a fait tant de bruit : « Priez pour ceux qui vous outragent et vous persécutent » (*Matth.*, v, 44).

mes se soit borné à soulager les souffrances ou les ressentiments collectifs d'une nation ou d'une communauté religieuse. Il a fallu sans doute une cause publique pour susciter cette poésie ; il n'y a que les douleurs d'un peuple qui puissent trouver d'abord une si grande voix pour s'exprimer. Mais cette voix, quand une fois elle s'est fait entendre, a eu un écho dans le cœur des malheureux obscurs et isolés, dont les tristesses sans cela seraient à jamais restées muettes. Le plus humble, le plus ignoré, peut souffrir de l'injustice des hommes autant que souffrait Israël ; il répétera donc les plaintes d'Israël en se les appliquant, et cela d'autant plus naturellement que, dans les Psaumes, l'imagination, qui a besoin d'images particulières et sensibles, avait peint Israël sous les traits d'un homme. Ainsi quand Gilbert, à près de 2,000 ans de la date de ces chants hébreux, laissait échapper ces vers si personnels :

> J'ai révélé mon cœur au Dieu de l'innocence, etc. ;

il ne faisait guère que traduire quelques versets du psaume XLI, ou d'autres semblables [1].

1. J'ai révélé mon cœur au Dieu de l'innocence ;
   Il a vu mes pleurs pénitents ;
   Il guérit mes remords, il m'arme de constance ;
   Les malheureux sont ses enfants.

   Mes ennemis riant ont dit dans leur colère :
   Qu'il meure, et sa gloire avec lui ;
   Mais à mon cœur calmé le Seigneur dit en père :
   Leur haine sera ton appui.

Ce n'est pas tout; de même que ces chants se sont étendus des douleurs d'un peuple aux douleurs d'un homme, il est arrivé aussi, par une nouvelle transformation, que les cris qu'avaient arrachés à Israël des épreuves tout extérieures, des calamités qui frappaient sur la chair et sur les sens, ont traduit plus tard des émotions, non-seulement morales, mais encore mystiques. Les Juifs disaient au sens propre : « Les méchants vont disparaître, et l'héritage restera aux bons (Ps. XXXVII) » : le chrétien d'aujourd'hui entend par là un héritage céleste et surnaturel. Israël s'écriait : « Comme le cerf brame après l'eau des sources, ainsi, mon dieu, mon âme soupire après toi. Mon âme a soif de mon dieu, du dieu vivant; quand donc reparaîtrai-je devant sa face (Ps. XLII) ». En parlant ainsi, il était tout à l'ardent désir de revoir Jérusalem après en avoir été exilé, et ce Temple où Iehova faisait sa demeure. Ce verset a exprimé depuis et exprime encore tous les jours les ardeurs spirituelles d'une piété qui ne cherche son dieu qu'au dedans de soi. — « Seigneur, dit encore le psalmiste (Ps. LI), ouvre mes lèvres; mets ta louange dans ma bouche. Pour des sacrifices, tu ne t'en soucies pas; autrement je t'en offrirais; tu n'as pas de goût aux holocaustes. Le sacrifice que tu veux de moi est mon cœur brisé; ma tristesse et mon af-

A tes plus chers amis ils ont prêté leur rage;
Tout trompe ta simplicité;
Celui que tu nourris court vendre ton image
Noire de sa méchanceté.

Mais Dieu t'entend gémir.....!

fliction sont l'offrande que tu agrées. » C'est encore là un chant de l'exil, qui veut dire seulement que l'exil n'est pas le temps des fêtes, et que le dieu des Juifs, tant que leur ville sainte reste en proie aux impies, ne leur demande d'autre culte que leur douleur. La preuve que c'en est bien là le sens est que le poëte ajoute aussitôt : « Rends à Sion ta bonté, relève les murs de Jérusalem ; alors tu te plairas aux sacrifices et à l'holocauste qui consume une victime entière. » Aujourd'hui on laisse volontiers dans l'ombre ces derniers versets, et les premiers ont changé de sens. On croit y entendre un dieu tout intérieur, pour qui le culte du dehors est comme s'il n'était pas ; qui ne nous demande que notre âme et qui ne la veut que désolée ; non pas, comme dans le psaume, à cause des malheurs publics, mais par une tristesse singulière et nouvelle, qui vient du sentiment de nos péchés. On sait que sept de ces chants, qui exprimaient plus particulièrement les misères et les humiliations d'Israël, servent aujourd'hui, sous le nom de Psaumes de la pénitence, à l'expression du repentir d'un pécheur contrit. C'est ainsi que nous refaisons les Psaumes en les lisant, à l'usage d'une religion raffinée, qui n'aurait pas même été comprise par les Juifs d'alors.

Quelquefois aussi l'esprit nouveau, en se substituant à l'ancien, a lu dans un psaume tout autre chose que ce qui y était écrit. C'est ce qui est arrivé pour la fin du psaume CXLIV : « Arrache-nous aux mains des enfants de l'étranger... Leurs fils croissent comme de jeunes plants ; leurs filles s'élèvent comme

des piliers bien taillés. Leurs greniers sont pleins et regorgent de toutes choses. Leurs brebis sont fécondes;... leurs bœufs sont gras;... on n'entend point de cris d'alarme dans leurs rues. Heureux, disent-ils, le peuple qui a tous ces biens! Heureux plutôt le peuple qui a pour dieu Iehova! » — C'est ainsi que parle la Vulgate, d'après les Septante; mais ni cette antithèse ni ce *disent-ils* ne sont dans le texte. Il paraît qu'il faut traduire : Que nos fils croissent... que nos greniers soient pleins... et ainsi du reste. Heureux le peuple qui a tous ces biens, le peuple qui a Iehova pour dieu [car c'est Iehova qui les lui donne]! — Il n'y a ainsi dans l'hébreu qu'une espérance et une promesse de prospérité; c'est plus tard que, sous l'influence d'idées morales, d'origine philosophique et stoïque, on a mis en opposition avec les biens terrestres ce bien mystique d'être le peuple du Seigneur.

On lit dans la Vie de Pascal écrite par sa sœur que le psaume CXIX (qu'elle appelle le psaume CXVIII) lui paraissait contenir « tant de choses admirables qu'il sentait de la délectation à le réciter. Quand il s'entretenait avec ses amis de la beauté de ce psaume, il se transportait en sorte qu'il paraissait hors de lui-même ». Ces *choses admirables* étaient souvent bien loin de la pensée de l'auteur original. Aussi dans ce verset : « *Je suis à toi*, sauve-moi, parce que j'ai recherché tes commandements (94), » Pascal trouvait le mystère de la prédestination, et dans celui-ci (119) : « J'ai regardé comme des coupables tous les profanes, » celui du petit nombre des élus; et celui

de la grâce efficace dans cet autre (99) : « Je vois plus clair que mes maîtres, parce que je suis plein de ta Loi. » Ce verset fait peut-être allusion, dans le texte, à la faiblesse des prêtres et des grands prêtres qui servaient les infidèles : Pascal l'applique à Rome et aux Jésuites [1].

« Heureuse, dit le même psaume (verset 1), la voie des purs, de ceux qui marchent dans la Loi du Seigneur[2] ! » — « J'ai pris plaisir à tes commandements, autant qu'à tous les trésors du monde (14). » — « Je confesserai ta Loi devant les rois, et je n'en rougirai point (46). » — « Tes commandements ont été le sujet de mes chants dans le lieu de mon exil (54). » — « Je me lève au milieu de la nuit pour célébrer tes jugements (62). » — « L'iniquité des orgueilleux s'est amassée contre moi ; mais je donnerai à tes commandements mon cœur tout entier. Eux, ils ont le cœur figé comme une graisse insensible, mais moi, je me suis attaché à ta Loi (69-70). » — « Je reconnais, Seigneur, que tes jugements sont toute justice, et que tu m'as châtié dans ton équité (75). » — « Mes yeux se sont presque éteints dans l'attente de ta parole ; je disais : Quand me consoleras-tu (82) ? » — « Oh ! combien j'aime ta Loi ! elle est ma pensée pendant tout le jour (97). » — « Il est temps que le Seigneur agisse : ils ont aboli ta Loi (126) ! » — « Mes yeux se fondent

1. Au verset 119, le texte diffère des Septante et de la Vulgate ; il dit : Tu as rejeté comme des ordures tous les méchants.

2. De Iehova dans le texte, mais je veux lire comme Pascal lisait.

en ruisseaux de larmes parce qu'on n'observe pas ta Loi (136). » — « Ainsi parlait l'Israélite fidèle sous l'oppression des Gentils, et des Juifs qui pactisaient avec les Gentils, et Pascal répétait tout cela dans sa cellule d'anachorète, tandis que Port-Royal se défendait péniblement contre la cour et le pape, et l'archevêque, et le monde,

Errant, pauvre, banni, proscrit, persécuté,

content et fier de ses peines, et d'autant plus ardent pour sa foi, comme plus méprisant pour la doctrine régnante et pour ses docteurs [1].

Rien ne fait mieux comprendre qu'un tel exemple comment les Juifs, avec une centaine de chants inspirés par une crise de leur histoire, se sont trouvés être les interprètes des souffrances morales de l'humanité, de celles mêmes, c'est sur quoi je veux appuyer, qui semblaient le moins faites pour retentir avec éclat. Le philosophe, par exemple, suivant Platon ou Zénon, « qui passait sa vie caché dans un coin et chuchotant sa doctrine, » qui, avec son amour de la justice, se sentait perdu au milieu de la foule aveugle et folle, « pareil à un homme tombé parmi des bêtes féroces », et qui s'isolait de son mieux afin de se conserver pur [2], avait sans doute ses amertumes, ses in-

1. Ce sont sans doute les entretiens de Pascal qui avaient inspiré l'ouvrage de Hamon, *Soliloquia in psalmum* CXVIII, 1684, traduit par Fontaine sous ce titre : *Les gémissements d'un cœur chrétien exprimés dans les paroles du psaume* 118. — *Errant, pauvre, banni....* est un vers de Boileau dans sa fameuse épitaphe d'Arnauld.

2. *Gorgias*, pag. 485, *République*, p. 496.

dignations, ses soupirs, mais qui restaient renfermés en lui-même, ou ne se traduisaient que dans des confidences faites comme à voix basse à quelques auditeurs recueillis. Rien de commun entre ces épanchements d'un sage, et la voix d'une foule qui se soulève contre un ennemi public, et qui combat tour à tour avec des armes et avec des cris. Mais, quand ces cris, tels qu'on les entend dans les Psaumes, ont été partout répandus et répétés, alors telle âme endolorie, dans ses méditations solitaires, y a reconnu sa souffrance et s'en est servie pour la traduire et la soulager. C'est ainsi que les Psaumes sont devenus la plainte et la prière universelle.

A l'époque de l'avénement du christianisme, les Psaumes, alors attribués à David, car Paul les cite sous son nom (*Rom.* IV, 6, etc.), avaient toute l'autorité des *Prophètes*, et chacun les tirait à soi comme les *Prophètes*. Je dirai plus tard quelle étrange exégèse leur a été appliquée, sous l'influence de la croyance au Messie, et surtout des croyances chrétiennes.

Les Psaumes sont donc un des plus grands titres des Juifs ; on ne peut en parler qu'avec admiration et reconnaissance. On doit s'avouer pourtant que l'impression générale en est triste et dure, ainsi que l'étaient les temps qui les ont inspirés. J'excepte quelques chants glorieux, qui célèbrent la grandeur de Iehova, ses œuvres divines et ses bienfaits. Mais ce qui domine dans les Psaumes est le cri de la vengeance et de la haine. Ce cri sort, comme le dit le poëte, des profon-

deurs de l'abîme : *De profundis clamavi ad te.* Il ne reste plus alors aux Juifs que l'espérance tourmentée et maladive qui persiste jusque dans le désespoir. Le souffle pur et fortifiant qu'on sentait dans les *Prophètes* ne soulève plus la poitrine des fils d'Israël. Où sont les magnifiques promesses d'*Isaïe* sur la grandeur de Sion ? où est le Libérateur, le Pacifique, le Fort et le Sage qui doit amener avec lui un âge d'or ; les riantes images de l'enfant qui joue avec le serpent, de l'agneau couché à côté du loup ? Dans les Psaumes, l'agneau est sous la dent du loup qui le déchire. On n'y entend pas la voix du dieu qui console, qui ouvre les chemins du salut, qui annonce du haut des montagnes la bonne nouvelle de la paix et de la justice. Les tristesses mêmes de *Jérémie* et les amertumes d'*Ézéchiel* étaient bienfaisantes ; elles retrempaient les âmes et les préparaient à faire leur devoir avec confiance et dévouement ; tous deux prêchaient à Israël que sa destinée était dans ses mains, et qu'il serait récompensé suivant ses mérites. Mais les Psaumes ne font plus appel à sa vertu, dont il a reconnu l'impuissance ; ou du moins les seules vertus qu'ils lui demandent sont la patience, la résignation, l'humilité, l'abandon au surnaturel et au miracle. Ils défendent de mal faire plutôt qu'ils n'excitent à faire le bien ; ils n'ont pas d'élan vers l'action, ni vers le prochain ; je ne sais s'il y est parlé une seule fois d'aimer ses frères. Les Psaumes sont d'admirables prières des agonisants, plutôt qu'une parole de vie ; il se dégage de cette poésie une ombre pareille à celle du cloître, dont la

tristesse n'a que trop longtemps enveloppé le monde chrétien.

Cependant la piété a aussi des sources inconnues de joie et d'amour : les chants qui s'adressent au Temple sont pleins d'ardeur tendre, ceux surtout qui ont été composés dans l'exil. La maison du Seigneur, la maison de Dieu, c'est une idée qui touche encore vivement la dévotion moderne ; mais le Dieu d'aujourd'hui a partout des temples ; pour le Juif, la maison de Iehova était unique ; il ne résidait, il n'était présent qu'en ce point du monde ; c'était le foyer de la patrie, où se concentraient toutes les espérances du fidèle avec toutes ses affections. « Comme la biche languit après le ruisseau, ainsi je languis après toi. Mon âme a soif de mon dieu ; quand reparaîtrai-je devant sa face ? Mes larmes sont mon breuvage le jour et la nuit, depuis qu'on me dit tous les jours : Où est ton dieu ? Je me souviens, et cela me fait pleurer, comme je marchais au milieu de la foule pressée, comme je la conduisais solennellement à la maison de mon dieu, parmi les cris d'adoration de la multitude transportée (XLIII). » Et encore : « Mon âme se consume en soupirant après les parvis de Iehova... Le passereau a son nid ; la tourterelle a le sien, pour y loger ses petits. Pour moi tes autels, Iehova Sabaoth, mon roi, mon dieu ! Heureux ceux qui demeurent dans ta maison ; ils peuvent te célébrer sans cesse... Sous leurs pas des sources jaillissent dans la vallée aride, et la pluie d'automne y répand ses bienfaits... Un seul jour dans ta maison vaut mieux qu'ailleurs toute une vie (LXXXIV). »

Si nous avons besoin pourtant de nous distraire de la monotonie de ces ardeurs, relisons les quelques psaumes où le poëte oublie les souffrances d'Israël et sa douloureuse histoire pour les grands spectacles de la nature. Les psaumes appartiennent à un âge de réflexion, où l'homme s'interroge sur ces spectacles, et où il en analyse avec curiosité la merveille ; il retrouve d'ailleurs dans cette contemplation la sérénité et même la joie qui lui manquent partout ailleurs ; il est enlevé par là aux préoccupations pénibles et aux sentiments irritants. Mais ce qui fait l'originalité de ces chants juifs sur la nature, ce n'est pas seulement qu'ils sont religieux, et que le poëte croit à un dieu qui a fait le monde et qui le gouverne ; c'est surtout que ce dieu est le dieu d'Israël (car quel autre pourrait être, aux yeux d'Israël, le dieu suprême?) et que la grandeur que ce dieu déploie dans ses œuvres répond aux siens de ce qu'il peut faire pour eux, et des miracles qu'ils doivent attendre de lui, après tant d'autres miracles. C'est lui qui a fait le soleil, et c'est lui qui a fait la Loi ; le fameux psaume : *Cœli enarrant gloriam Dei* (XIX) est tout entier dans cette antithèse. Voici d'abord le soleil : « Iehova lui a préparé au ciel sa demeure ; de là, pareil au fiancé qui sort de son appartement, il se met en marche fier et joyeux, comme un capitaine. Il part d'un bout du ciel et il atteint à l'autre bout [1]. »

1. Le soleil n'est pas comparé dans ces versets à l'époux qui sort *de sa chambre nuptiale*, comme dit Jean-Baptiste, le lendemain du mariage ; mais au fiancé qui s'en va brillant et paré,

Et puis tout de suite : « La Loi de Iehova est souveraine ; elle relève l'âme, etc. » Et ailleurs (XXIX) : « La voix de Iehova tonne sur les eaux (c'est-à-dire sur les nuées)… la voix de Iehova brise les cèdres… ; la voix de Iehova jette le feu et la flamme… ; » puis, pour conclure[1] : « Iehova donnera force à son peuple. » Et encore (LXV) : « Tu nous exauces par des coups terribles de ta justice, dieu de mon salut ; tu es l'espoir du monde entier, jusqu'aux extrémités de la terre et des mers ; tu es celui dont la force a établi les montagnes sur leur base, qui apaises le soulèvement des vagues et celui des peuples… Tu regardes la terre, et tu la fécondes ; tu y répands la fertilité. Les eaux de mon dieu coulent à pleins bords ; tu prépares le blé pour tes créatures ; tu façonnes le sol en arrosant les sillons ; tu le travailles et tu l'amollis par tes pluies ; tu bénis les germes qui poussent. » — « Quoi ! s'écrie ailleurs le poëte (XCIV), celui qui a fabriqué l'oreille n'entendrait pas, et celui qui a façonné l'œil ne verrait pas ! » — « Tous les dieux des peuples sont impuissants, mais Iehova est celui qui a fait le ciel (LXIII). » — Mais le psaume CIV est celui où le poëte s'est le plus abandonné à son imagination émue : « Iehova mon dieu, que tu es grand ! tu es vêtu de splendeur et de gloire. Il s'enveloppe de la lumière comme d'un vêtement ; il étend les cieux autour de lui comme une tente… Il a assis la terre sur ses fondements, pour qu'elle ne soit jamais ébranlée… ; les montagnes se

avec un cortége, pour prendre sa femme et pour l'emmener chez lui, suivant le rite des noces juives. Voyez *Matthieu*, XXV, 1, 5, 6, etc.

sont élevées ; les vallées se sont ouvertes... Il a répandu les sources en rivières ; il les a fait couler des montagnes ; elles abreuvent toutes les bêtes à quatre pieds ; les onagres y viennent étancher leur soif ; les oiseaux habitent auprès, et chantent sous les feuilles... Il fait pousser l'herbe pour les bestiaux, et le blé, pour que le travail de l'homme tire de la terre sa nourriture, et aussi le vin, qui réjouit son cœur... Cependant tu amènes l'ombre ; c'est la nuit ; alors toutes les bêtes des forêts courent çà et là ; les lionceaux rugissent après la proie et demandent au dieu leur pâture. Le jour revient, ils disparaissent, ils vont se coucher dans leurs tanières : l'homme sort alors pour son travail et le poursuit jusqu'au soir... Voici la mer, et sa vaste étendue : des êtres innombrables y fourmillent, des animaux petits et grands ; on y voit marcher les navires, et la grande bête que tu as faite pour s'y jouer. Tout ce qui vit compte sur toi, et attend, au moment donné, sa nourriture... ; tu détournes ta face, ils sont détruits... ; tu envoies ton souffle, ils vivent, et la face de la terre est renouvelée. » Mais à quoi vont aboutir toutes ces peintures ? « Que la gloire de Iehova dure à jamais !... Je chanterai Iehova toute ma vie... Que les pécheurs disparaissent de la terre ; que les méchants soient enlevés de sa face. » Le fond de la pensée de l'écrivain et de son enthousiasme, c'est que le dieu qui a formé le ciel et la terre, qui a fait la mer et les montagnes, qui a multiplié ces créatures dont son souffle est la vie, est aussi celui qui sauvera Israël et qui exterminera les Gentils. Voilà ce qui donne à

ces paysages tant de chaleur et de passion. Mais il semble bien que, dans cette pièce en particulier, le psalmiste, sans perdre de vue sa foi ni sa prière, s'est laissé d'ailleurs entraîner comme poëte au charme des tableaux qu'il a tracés.

A force de remplir son imagination de la grandeur de son dieu, Israël arrive presque au monothéisme; je ne dis pas au véritable monothéisme philosophique, mais à quelque chose qui en approche. Dans le psaume LXXXII, le poëte nous représente son dieu « présidant l'assemblée des dieux », ce qui ne veut pas dire des rois, comme on se l'est imaginé, mais bien réellement des dieux, qui d'en haut conduisent les destinées de tous les peuples, comme Iehova conduit celles d'Israël. Le dieu du psalmiste juge ces dieux; il leur reproche de mal gouverner leurs peuples et de laisser régner parmi eux l'iniquité, et alors il les menace du ton d'un supérieur et d'un maître. « Je vous le déclare, vous êtes dieux, vous êtes tous des fils du Très-Haut : néanmoins vous mourrez comme des hommes et comme un prince quelconque [c'est-à-dire un prince d'ici-bas]. Mon dieu, lève-toi, et juge la terre ; car tous les peuples sont à toi [1]. »

Les fils de quelqu'un, en langage biblique, cela signifie simplement ses inférieurs, quand les inférieurs sont d'ailleurs à peu près du même rang [2]. Cela ne

1. Ces idées sur les dieux des nations sont celles qu'exprime la version grecque du *Deutéronome,* dans un verset qui ne répond nullement au texte, et qui n'a pas passé dans la Vulgate (XXXII, 8). Je reviendrai plus tard sur cet endroit. Voir aussi *Sirach,* XVII, 15.

2. « Je serai ton serviteur et ton fils, » dit le roi de Samarie a

marque donc pas qu'ils tiennent réellement leur naissance du dieu suprême. Le Très-Haut, ce ne peut être que Iehova (voir en effet psaume VII, 18). Iehova donc leur dit : « Vous êtes des dieux ; vous êtes mes fils; vous faites figure à côté de moi » ; mais, puisqu'ils l'offensent, il leur déclare qu'il les détruira, et qu'il restera le seul dieu de toute la terre. Eh bien ! il a tenu parole, et il est demeuré seul en effet, du moins dans cette portion du monde dont notre pensée ne sort guère, et qui est remplie par le judaïsme, le christianisme et l'islamisme.

On sait que Bossuet a tiré de ce psaume, traduit à sa manière, des phrases superbes sur ces dieux de la terre qui sont les rois. Mais tout ce qu'il dit est fort loin de l'original [1].

Je dirai, en finissant, que si la poésie des Psaumes a un moins grand vol que celle des *prophètes*, elle n'en a été peut-être que plus populaire, et qu'il y a un grand effet dans sa sévérité monotone et son énergique simplicité.

JOB. — LES PROVERBES. — LES MÉGHILLOTH. — DANIEL. — LES CHRONIQUES, ETC.

C'est aussi parmi les *Hagiographa*, que les Juifs plaçaient trois ouvrages d'un caractère sentencieux, ou, comme disaient les Grecs, *gnomique*, savoir :

roi d'Assyrie (II, *Rois*, XVI, 7). — « Les fils des prophètes, » c'est-à-dire leurs disciples (I, *Rois*, XX, 35).

1. *Politique sacrée*, V, 4.

Job, les « Mischlé » ou *Proverbes* et le « Qohéleth » ou *Ecclésiaste*.

Dans un passage d'*Ézéchiel* (xiv, 14), Iehova, menaçant Israël de sa colère, déclare que le pays sur lequel elle sera une fois descendue ne trouvera pas grâce, quand même il s'y rencontrerait trois justes, tels que Noé, Daniel et Job; eux seuls seront épargnés, mais personne autre à cause d'eux. C'est ce personnage de Job qui figure dans le poëme qui porte ce nom, ou du moins dans les appendices de ce poëme.

Le livre de *Job* s'ouvre par un prologue en prose. Il y est dit que dans la terre d'Uz, qui paraît être située au nord de l'Arabie, près de l'Euphrate, vivait un juste plein de mérites et ami de Iehova, que Iehova se résout à l'éprouver par le malheur, et qu'il le frappe dans ses biens, dans ses enfants, dans son corps même; que Job accepte tout de son dieu et qu'il ne lui échappe pas un murmure. A la fin du poëme est un épilogue en prose, où Iehova récompense Job en le comblant de nouveau de prospérités.

Il est dit encore à la fin du prologue que, tandis que Job est abîmé dans la souffrance et le désespoir, trois sages, ses amis, viennent le visiter et le consoler et s'entretiennent avec lui. C'est ce qui amène le poëme, qui est assez étendu (il égale à peu près les deux cinquièmes des *Psaumes*), et qui ne se compose que d'une suite de discours séparés, et annoncés par de courts préambules tels que: « Alors Job ouvrit la bouche et maudit sa naissance. — Alors Éliphaz de

Théman prit la parole et dit. — Alors Job répondit, et dit.., etc. » — A la fin Iehova prend lui-même la parole: « Alors Iehova, du milieu d'un tourbillon, répondit à Job, et dit [1]. »

Quoique encadré entre le prologue et l'épilogue, le poëme n'y a, pour ainsi dire, aucun rapport. D'abord Job ne s'y montre pas, à beaucoup près, si résigné; il fait entendre, au contraire, plaintes sur plaintes et témoigne beaucoup de vivacité et d'impatience, malgré les efforts des trois sages pour le rappeler au respect de la justice divine. Aussi est-on très-étonné, quand on arrive à l'épilogue, d'entendre Iehova déclarer que Job seul a bien parlé et condamner ses amis. Cette conclusion n'est pas d'accord avec l'impression qu'on a reçue en lisant le poëme.

Ce n'est pas tout : il faut dire encore que les discours qui le remplissent ne se rapportent même pas à la situation indiquée par le prologue. Il y a bien quelques versets où Job parle d'une maladie qui le consume; mais des traits de ce genre, qui reviennent souvent aussi dans les *Psaumes*, ne paraissent que des images, pour figurer en général la misère et l'affliction. Quand nous nous représentons Job sur son tas de cendres, se grattant avec un tesson, c'est d'après le prologue, ce n'est nullement d'après le poëme. Il n'est question nulle part, dans celui-ci, ni de ses troupeaux détruits, ni de ses serviteurs exterminés, ni

1. Les chapitres XXXII-XXXVII, où intervient un quatrième personnage, celui d'Éliu, sont généralement regardés comme une addition faite après coup, et qui dérange la suite de la composition.

même de ses dix enfants frappés de mort. Au contraire, voici un endroit où Job dit en termes exprès qu'il est abandonné de tous les siens *et en horreur au fils même de ses entrailles* (XIX, 17), ce qui suppose qu'il a ses enfants. En revanche, le prologue n'indique pas que Job ait rien eu à souffrir des hommes de son pays, de ses frères. Dans le poëme, au contraire, la plainte qui revient sans cesse est celle du juste persécuté par les méchants.

Qu'on relise des passages comme ceux-ci : « A ta place je me tournerais vers le dieu... qui relève les humbles et sauve ceux qui sont dans le deuil ; qui dissipe les conseils des prudents et les empêche d'accomplir leurs projets ; qui prend les habiles dans leurs propres rets et fait manquer les desseins des astucieux... Alors l'espérance revient au malheureux ; alors l'injustice a la bouche fermée... Heureux celui que son dieu châtie.... Ne méprise pas les châtiments du Tout-Puissant. Il blesse, et panse la blessure ; il frappe, et sa main guérit... En temps de disette, il te sauvera de la mort ; dans le combat, il te préservera du glaive. Il te mettra à l'abri de la langue qui frappe comme un fouet ; il te préservera de la dévastation (ch. v). » Ces plaintes ressemblent beaucoup à celles qui retentissent dans les *Psaumes*. On y entend un fidèle, disgracié et ruiné pour sa fidélité même, et qui demande compte à son dieu de son infortune et du triomphe de ses ennemis. On peut se demander quelquefois s'il parle pour lui seul, ou pour tous les « saints » comme lui. On serait tenté de croire que le

poete a tout Israël en vue quand il se fait dire : « Tes fils ont péché contre le Tout-Puissant, et il les a abandonnés à leurs crimes ; mais si tu recours à ton dieu, si tu l'invoques par la prière, si tu te maintiens pur et droit, il sera touché pour toi ; il fera habiter la prospérité avec ta justice, et tes commencements auront été peu de chose, comparés aux grandeurs de ta fin (ch. VIII). » — Rien n'empêche cependant que le poëte ait rapporté à sa situation personnelle toutes ses pensées ; c'est ce que font volontiers les gnomiques, et déjà dans les *Psaumes*, et même auparavant dans les *Prophètes*, il y a plus d'un passage qu'on peut croire inspiré à l'écrivain par le ressentiment particulier de ce qu'il a souffert. Mais ce qu'a souffert le poëte de *Job* n'a évidemment rien de commun avec les aventures merveilleuses du prologue :

« Mes frères ont été perfides comme un torrent, comme le courant d'une eau passagère, qui roule troublée par les glaçons et gonflée par des flots de neige : au temps de la sécheresse elle s'évanouit ; aux premières chaleurs, elle disparaît de son lieu. Pour elle, les caravanes se détournent de leur route, entrent dans le vide du désert et y périssent... Ainsi vous m'avez manqué de foi ; à la vue du malheur, vous avez fui (VI, 15). » Et plus loin : « Vous jetez vos rets sur l'orphelin ; vous creusez le piége où doit tomber votre ami. » Cela ne s'adresse pas à Eliphaz, Baldad et Sophar, amis fidèles, dont les longs discours sont, après tout, bien innocents, s'ils ne sont pas toujours consolants ; mais à ces tièdes et à ces faux frères qui,

dans les temps mauvais, au lieu de soutenir le persécuté, sont tout prêts à se tourner contre lui.

On a douté justement si le prologue et l'épilogue sont de la même main et du même temps que le poëme. Si on l'admettait (et c'est ce que des contradictions comme celle que j'ai signalée plus haut rendent difficile), encore faudrait-il admettre que l'auteur n'a pris l'histoire de Job que comme un cadre commode, où il a pu enchâsser l'expression de ses sentiments. Il a fait dire à Job, sous le prétexte de sa misère extraordinaire et de son indépendance d'homme du désert, ce que lui-même avait sur le cœur et ce que peut-être il n'aurait pu dire en son propre nom sans scandale. Il ne s'est pas arrêté à ce scrupule, que le cadre était beaucoup trop étroit pour ce qu'il prétendait y faire entrer.

Il est à remarquer que, dans le poëme proprement dit, et si l'on met à part ce qui est en prose, l'auteur n'appelle jamais son dieu du nom de Iehova ; il ne se sert que de ces vieux noms : le Dieu, le Fort, le Tout-Puissant. On a vu qu'il en est de même dans un grand nombre de psaumes.

Le thème principal du livre de *Job* est le même qui est indiqué déjà dans un passage de *Jérémie* (XII, 1) : « Iehova, quand je débats avec toi, la justice est de ton côté ; toutefois je veux entrer avec toi en contestation. Pourquoi a prospéré le train des méchants ? pourquoi sont en paix ceux qui se livrent au mal ? Tu les a plantés et ils ont pris racine ; ils croissent et ils portent des fruits. Toi cependant, Iehova, tu me con-

nais, tu me vois, tu sais quel est mon cœur envers toi. Mène-les égorger comme des moutons; marque-les pour le jour de la tuerie. » — C'est absolument de la même manière que se pose pour l'auteur de *Job* le problème de la Providence; c'est son patriotisme, plutôt que sa philosophie, qui s'inquiète et se révolte. Et la solution qu'il demande à son dieu n'est pas d'un ordre métaphysique; c'est simplement que justice soit faite, pour la confusion des ennemis de Iehova et l'exaltation de ses fidèles.

Celui qui parle a souffert pour la cause sainte, et il est découragé; il se sent ébranlé dans sa foi. Ses amis lui disent: « Autrefois tu prêchais les autres; tes discours fortifiaient les chancelants et raffermissaient leurs genoux; maintenant te voilà atteint, et tu fléchis (ch. IV). » Il se souvient du temps où il était considérable et puissant, où il protégeait les faibles (ch. XXIX); aujourd'hui il est à la merci des derniers misérables. La nuit même ne donne pas de relâche à ses tristesses; son sommeil est troublé par des visions funestes (VII, 14). Mais dans sa disgrâce, dans sa solitude, il se recueille; il interroge les générations passées (VIII, 8), les discours des anciens Sages, « au temps où nos pères étaient les maîtres du pays et où l'étranger n'était pas entré chez eux » (XV, 19).

Le livre de *Job*, ainsi que les *Psaumes*, est donc chrétien, en ce sens qu'il est la protestation des « saints » contre les impies, des dévots contre le monde. Ce n'est pas qu'il renferme d'ailleurs ce qu'on appelle une philosophie chrétienne; il ne traduit en réalité aucune

philosophie. Rien n'est plus décousu, rien n'est moins logique que la suite de ces discours : M. Renan a justement appuyé sur l'incapacité de l'antique génie hébreu pour le syllogisme. Il est très-difficile de distinguer dans le dialogue, ou plutôt dans les monologues qui se succèdent, entre l'objection et la réponse. Une idée s'empare de l'âme et se produit ; une autre se produit à son tour et se dresse à côté d'elle, sans que l'esprit se travaille à les concilier, sans qu'il s'avise même qu'elles pourraient être inconciliables. Tantôt le poëme exprime fortement ce qu'il y a d'injuste dans certaines misères ou certaines prospérités ; tantôt il accable l'homme de la conscience de ses faiblesses et de ses fautes, qui ont mérité son malheur, ou bien il prévoit que telle fortune inique aboutira infailliblement à la ruine ; tantôt il se confond à la pensée de la grandeur et de la force de ce dieu, maître de tous, et qui n'a de loi que sa volonté. Mais ce qui, dans le livre de *Job*, serait tout à fait antichrétien, au sens moderne, c'est que la croyance à une autre vie n'y tient absolument aucune place ; et que le poëte ne se doute même pas qu'il puisse être question d'une autre vie, pas plus du reste qu'aucun autre écrivain du Vieux Testament[1].

Ce que j'appelle chrétien dans le livre de *Job*, c'est-à-dire ce que le christianisme a emprunté à ce livre,

1. « Ainsi l'homme qui est couché ne se relèvera plus ; il ne se réveillera pas tant que durera le ciel ; il ne sortira pas de son sommeil ; » XIV, 12, trad. Renan. — Quant au verset XIX, 25, où on a cru voir la résurrection, j'en reparlerai plus tard.

c'est le sentiment de mélancolie qu'avaient développé chez les Juifs, outre l'influence de leur climat, celle d'une oppression qui pesait sur leur conscience sans l'étouffer. Ajoutons que leur vie mêlée à celle des Grecs avait rendu leur esprit plus délié et leur sensibilité plus fine, et c'est surtout dans les livres gnomiques que se marque ce progrès. « Périsse la nuit où je suis né, et le jour où il a été dit : Un enfant mâle est venu au monde ! Que ce jour-là ne soit que ténèbres ; que le dieu ne le visite pas ; que la lumière ne l'éclaire pas... Que ne suis-je mort dès le sein de ma mère ! au sortir de ses entrailles, que n'ai-je expiré ! pourquoi des genoux m'ont-ils reçu ? pourquoi ai-je trouvé des mamelles à sucer ? Aujourd'hui je me reposerais couché, je dormirais tranquille avec les rois et les maîtres de la terre... Je serais anéanti comme l'avorton, comme l'enfant mort-né, qui n'a pas vu la lumière. Je serais là où les plus cruels ne sévissent plus, où ceux qui sont épuisés se reposent ; où les forçats dorment ensemble, sans être harcelés par les cris du surveillant » (ch. III). Quelles paroles ! et combien elles ont dû trouver d'écho dans ce monde d'esclaves et d'opprimés où la propagande juive les a portées par toute la terre !

Il dira encore : « L'homme, né de la femme, est de durée courte, et plein de misères. Il se fane comme une fleur ; il s'évanouit comme une ombre » (ch. XIV). — Et, une fois qu'il a disparu, il n'a plus de part à rien en cette vie : « Que ses fils s'élèvent, il n'en sait rien ; qu'ils soient abaissés, il n'en prend pas de souci. » —

Et plus loin : « J'appelle le tombeau mon père, et la pourriture ma mère et ma sœur » (xvii, 14). — Il n'y a rien au delà de cette poésie funèbre.

Ailleurs, ce n'est plus l'homme en général sur qui il s'apitoie ; c'est le méchant, l'ennemi de son dieu, qu'il écrase : « Il disparaîtra comme sa fiente, et ceux qui le regardaient diront : Où est-il ? » (ch xx). — « L'opulence qu'il a engloutie, son ventre la rejette ; le Seigneur la lui fait vomir. »

Il n'est pas moins intéressant de prendre le livre de *Job* sous un autre aspect, non plus comme déplorant le néant de l'homme, mais comme célébrant la toute-puissance de son dieu. C'est là un thème qu'on a vu déjà développé dans les Psaumes, avec des effets qui frappent vivement l'esprit ; je dirai même, des effets qu'il semble la poésie grecque n'a pas connus. La race grecque est aristocratique et orgueilleuse ; fière de ses grandeurs, elle voit les dieux en quelque sorte de niveau : « Les dieux et les hommes sont un même sang, » dit leur Pindare ; savante d'ailleurs et raisonneuse, elle aborde familièrement la nature, et l'interroge avec une curiosité hardie. Elle plie pourtant aussi quelquefois, humble et épouvantée, sous la fatalité plus forte, maîtresse des hommes et des dieux ; mais si elle subit, avec un sombre étonnement, cette puissance aveugle, elle ne la glorifie pas. Les Juifs au contraire sont restés étrangers à la science ; dans la nature tout les étonne, et accoutumés d'ailleurs à avoir un maître, ils trouvent tout simple qu'il y ait un maître aussi dans le ciel. Mais ce maître, en qui ils

mettent toutes leurs espérances, et dont la protection est leur seule ressource, ils ne sauraient trop exalter sa grandeur : « C'est le dieu qui fait des merveilles inconcevables, innombrables ; qui verse la pluie sur la terre et répand l'eau dans les champs arides ; qui relève ceux qui sont abaissés et rend à la vie ceux qui désespèrent ; qui confond les conseils des habiles et met à néant leurs projets » (v, 9). — Je renvoie ici aux psaumes que j'ai cités ; mais la prière triomphante qui remplit ces psaumes n'est pas ce qui domine dans le poëme de *Job*. Si, là encore, le poëte est intarissable sur la grandeur de son dieu, il la considère plutôt sous une autre face, comme la réponse à toute plainte et à tout murmure ; car ce dieu est trop au-dessus de l'homme pour que l'homme ose élever la voix en face de lui. C'est le sens de plus d'un passage du poëme, et surtout des magnifiques développements qui le terminent, où le dieu lui-même écrase en quelque sorte la plainte de Job et la nôtre, en étalant ces miracles de la nature qui dépassent tant notre portée. Là se placent les versets célèbres sur la mer ; les tonnerres qui répondent à l'appel d'en haut et disent : Nous voici ; l'onagre et les hôtes du désert ; le cheval qui hennit au son de la trompette, et qui crie : Allons ! les monstres étranges du Nil, transformés à distance par l'imagination et devenus encore plus étranges. A celui qui a fait tout cela, qui peut demander des comptes ? et que reste-t-il à l'homme misérable que de se taire et d'adorer ? Ainsi ces morceaux, qui nous étonnent par leurs magnificences descriptives, sont bien autre chose que des

descriptions; ce sont des cris qui échappent à l'humanité, quand elle croit sentir au-dessus de sa tête un pouvoir par qui elle respire, ou sous qui elle tremblé. Le Grec, libre et philosophe, n'avait pas dans ses dieux tant de confiance, et ils ne lui faisaient pas non plus tant de peur.

Cependant l'auteur de *Job* est lui-même, à sa manière, un penseur; il réfléchit, il pose les grands problèmes, s'il n'a pas une méthode pour les résoudre; il dédaigne les esprits légers qui vivent à l'aveugle sans se rendre compte de la vie; il sait le prix de l'intelligence, et il la célèbre dans un passage mémorable (ch. XXVIII). Il dit qu'il y a un filon d'où on tire l'argent et une source où on peut aller puiser l'or; qu'il y a dans les profondeurs de la terre des mines où les hommes descendent pour en extraire les métaux et les pierres précieuses : « Mais la sagesse, où se trouve-t-elle, et d'où est-ce qu'on la peut tirer?.. Elle n'est pas dans les lieux souterrains, et la mer ne la renferme pas en elle. Elle ne s'achète pas au prix de l'or, elle ne s'échange pas contre l'argent... Elle échappe à tous les êtres vivants, et même aux oiseaux de l'air... Il n'y a que le dieu qui sache où il faut la chercher et le lieu où elle réside... Le jour où il créa la force des vents, où il distribua les eaux avec mesure,.. il l'a connue, il l'a produite, il l'a découverte, il l'a saisie tout entière, et il a dit à l'homme : La crainte du Seigneur, c'est la sagesse. » Les figures qui paraissent dans ce morceau sont entrées plus tard dans l'élaboration de la doctrine alexandrine et chrétienne du Verbe.

L'homme qui souffre de l'injustice a besoin de se rendre le témoignage qu'il est pur ; l'homme qui demande miséricorde sent qu'il doit être miséricordieux : c'est ainsi que l'auteur de *Job* déclare qu'il a fait un pacte avec ses yeux, et qu'il n'a jamais regardé une vierge, ni la femme d'un autre ; il condamne l'adultère avec une singulière énergie (xxxi 1-12). Il proteste ensuite qu'il n'a jamais été injuste avec son serviteur (ou sa servante) : « car n'est-ce pas mon dieu qui l'a fait comme il m'a fait ? » — « Ai-je refusé aux indigents ce qu'ils demandaient ? ai-je usé dans les larmes les yeux des veuves ? Ai-je mangé mon plat à moi seul, sans en donner part à l'orphelin ?... Ai-je vu le pauvre périssant, faute de vêtements... sans que j'aie couvert ses membres, pour qu'il me bénisse ; sans qu'il se soit réchauffé sous la laine de mes brebis ?... Me suis-je réjoui du malheur d'un ennemi ?... ai-je laissé pécher ma langue jusqu'à demander sa mort ? » — Voilà certes des traits touchants, et qui sont de ceux que l'auteur du Discours sur la montagne a trop oubliés, quand il a reproché aux « anciens » d'ignorer la charité. Ces sentiments au reste sont de tous les pays et de tous les temps ; les Grecs aussi les ont éprouvés et exprimés, mais non pas peut-être d'une manière si vive et si pressante ; parce qu'eux mêmes ils n'ont pas eu autant à souffrir, et n'ont pas vécu, en général, dans une condition si simple et si humble. Job est l'idéal du Juif opprimé, et celui du chrétien des premiers temps [1].

1. Nous pouvons lire maintenant en France ce beau livre dans la

Dans le prologue de *Job*, au milieu des « fils du dieu » qui forment la cour de Iehova, paraît un personnage qui est appelé le *satan*, c'est-à-dire, en hébreu, l'adversaire. Dans la guerre, un *satan* est simplement un ennemi (I *Sam.* XXIX, 4, etc.); devant le tribunal d'un juge ou d'un roi, c'est un accusateur, un plaignant, un dénonciateur. Celui de *Job* est une espèce d'accusateur public, qui fait la police de ce monde, et présente à Iehova son rapport. Il en est de même du *satan* qui figure au chapitre III de *Zacharie :* il se tient devant Iehova, à la droite du grand prêtre Josué, pour parler contre celui-ci; mais Iehova rejette sa plainte et le fait taire. Dans l'un ni dans l'autre passage, rien n'indique que le *satan* soit un esprit ennemi du dieu devant qui il parle; c'est une notion qui paraît inconnue aux anciens Juifs. Dans un verset des *Chroniques* (I, XX, 1), le livre peut-être le plus récent de la Bible hébraïque, on lit : « Mais un *satan* s'éleva contre Israël, et porta David à faire le dénombrement de son peuple » ; car cet acte est regardé comme excitant la colère de Iehova (versets 3, 7, etc.). Ce *satan*-là, plus encore que celui de Job, est une espèce d'agent provocateur, qui suggère de mauvaises pensées. On voit comment le mot a pu se prêter au sens dont je parlerai plus tard, et qu'il a pris dans le Nouveau Testament, celui d'un génie du mal [1].

traduction savante de M. Renan, qui en conserve toute la poésie. Que n'avons-nous les Prophètes traduits de cette main! (*Le livre de Job*, traduit par Ernest Renan, Michel Lévy, 1859).

1. Le passage des *Chroniques* montre que l'idée d'une Némésis ou jalousie divine, sur laquelle M. Tournier a écrit une Thèse si

Les Sentences de Salomon, παροίμιαι dans le grec, *proverbia* dans la Vulgate, d'où *Proverbes*, sont un livre purement gnomique, où, bien entendu, il n'y a de Salomon que son nom. Philon dit quelque part, en citant ce livre : « Un des disciples de Moyse, dont le nom est le Pacifique, en hébreu Salomon » ; il prend ainsi le nom de Salomon dans un sens tout allégorique. Il dit ailleurs : « Un de ceux qui composent le chœur divin. » Je ne trouve rien dans ce livre qui puisse servir à le dater. Tout ce qu'on peut dire est qu'il a été écrit dans un temps tranquille, sous un roi, par un sujet habitué à la servitude [1].

Le livre des *Proverbes* réunit sous un titre commun des morceaux de diverses provenances, et probablement aussi de dates diverses. Un premier recueil s'arrête à la fin du chapitre IX ; un autre à la fin du chapitre XXIV ; le chapitre XXX est encore à part, et dans le chapitre XXXI et dernier, il y a deux morceaux d'origine différente. Le second, distribué en 22 versets, suivant l'ordre alphabétique des lettres initiales, comme dans certains psaumes, est le célèbre portrait de ce qu'on appelle la femme forte, et qui est plutôt la femme excellente, ou, comme auraient dit nos pères, la prude femme. Il y a lieu de croire que la portion du livre qui commence au chapitre XXV est très-postérieure à ce qui précède.

intéressante (*Némésis et la jalousie des dieux*, 1863) n'appartenait pas seulement aux Grecs.

1. On verra plus loin, au chapitre des *apocrypha*, une conjecture sur l'auteur du livre.

Le premier recueil forme un véritable discours ; le second n'est qu'une série de sentences détachées et symétriques. Un même esprit moral est répandu dans tout le livre. Cet esprit ne devrait pas être appelé chrétien, si on mettait sous ce mot l'idée d'une sainteté supérieure. Chez tous les peuples, les livres proprement gnomiques, tels que sont les *Proverbes* (pour *Job*, il dépasse ce genre de beaucoup), enseignent avant tout la sagesse, qui n'est ni passionnée ni exaltée. C'est ainsi qu'il est recommandé de ne pas se porter caution pour autrui, car on s'en trouve mal (vi, 1 ; xxii, 26), et de ne pas se mêler des querelles des autres (xxvi, 17); de s'adresser plutôt au voisin qui est proche qu'au frère qui est loin (xxvii, 10) : c'est une leçon qu'on trouve aussi dans Hésiode. C'est ainsi que sont signalées les ruses des marchés : « Cela ne vaut rien, dit l'acheteur, cela ne vaut rien ; puis il s'en va se vanter de son achat » (xx, 14). Cette sagesse est dure au besoin, et suppose une rudesse de mœurs qui ne saurait d'ailleurs nous étonner, car il n'y a pas si longtemps qu'elle régnait aussi chez nous : on y compte surtout, pour corriger l'enfant, et même pour corriger l'homme, sur la vertu des coups bien appliqués, « et qui pénètrent jusqu'aux entrailles » [1]. La vertu, la charité même est enseignée comme un bon calcul : « Le juste mangera tout son saoul ; le ventre des méchants souffrira la faim » (xiii, 26). — « Donner au pauvre, c'est prêter à Iehova, et

1. xiii, 24 ; xix 18 ; xx, 30.

il paiera l'intérêt » (xix, 17). — « Celui qui commet l'adultère court à sa perte ;... car la jalousie enflamme le mari, et il ne ménage rien dans sa vengeance ; il n'accepte aucune satisfaction, il repousse toutes les offres » (vi, 34). — J'ai parlé d'un calcul d'intérêt ; on trouve même ailleurs un calcul de rancune et de vengeance : « Si ton ennemi a faim, donne-lui à manger, et s'il a soif, donne-lui à boire. » Cela est beau, mais le livre ajoute immédiatement : « car tu amasseras ainsi des charbons ardents sur sa tête » (xxv, 21-22). Paul n'a pas craint de reproduire et d'adopter ensemble les deux versets (*Rom.*, xii, 20).

Je n'en suis pas moins persuadé que le livre des *Proverbes* a contribué pour sa part au succès de la propagande juive, parce qu'il est plein d'une sagesse toute populaire et à l'usage du plus grand nombre. J'ajoute que cette sagesse ne doit pas être dédaignée. L'orthodoxe peut être embarrassé de certains traits, où il ne reconnaît pas assez la marque divine ; mais le philosophe sait à quel point le bien est difficile et à quel point le mal est puissant ; il trouve que c'est beaucoup de combattre les appétits et les passions de notre nature, même en transigeant avec elle. Si on peut obtenir du riche qu'il donne son argent, qu'importe que ce soit en lui promettant que Iehova le récompensera de ses avances ? Si on persuade à un homme ulcéré de nourrir celui qu'il déteste, qu'importe que ce soit en le flattant que le mal qu'on lui a fait n'en sera que plus rigoureusement puni un jour (sans doute si son ennemi ne se montre pas touché et reconnais-

sant)? Il ne restera encore que trop de cœurs obstinés, dont l'avarice ou la fureur ne se laissera pas détourner à ces promesses. Je pense même que ceux qui croient y céder, dans l'illusion de leur imagination, ne cèdent en réalité qu'aux suggestions de l'humanité et de la conscience. N'est-ce pas elles qui parlent dans ce verset : « Celui qui bouche son oreille au cri du pauvre criera à son tour et on ne l'écoutera pas » (xxi, 13)? ou dans cet autre : « N'accuse pas l'esclave devant son maître, de peur que ses imprécations n'attirent la peine sur toi » (xxx, 10).

Il y a d'ailleurs des passages très-purs et très-élevés; « L'homme qui méprise le misérable méprise celui qui l'a fait ; au contraire on l'honore quand on est compatissant pour le pauvre » (xiv, 31). — « Hésiteras-tu à courir au secours de celui qu'on entraîne pour le tuer? Si tu dis : Je ne sais qui il est, est-ce que celui qui pèse les cœurs ne te jugera pas ? » (xxiv, 11). — Il y a surtout dans l'ensemble un esprit qui n'est pas méconnaissable, et que les Gentils n'ont pas méconnu en effet : les Juifs étaient bons pour les Juifs, les Juifs aimaient la famille. Les sentiments malveillants qu'ils rencontraient chez les autres hommes leur faisaient un besoin de s'entr'aider, et les conditions sévères de leur existence les attachaient à la pureté des mœurs. D'une part ils étaient enclins à condamner des plaisirs dont le scandale et les jouissances sont surtout le privilége des grands et des puissants; car on peut dire qu'il n'y avait pas de grands chez eux, à l'exception des familles royales, à

moitié grecques. Et, d'un autre côté, leur vie resserrée de toutes parts leur faisait sentir plus vivement le bonheur du foyer et la crainte des passions qui y portent le trouble. — « Qui a trouvé une femme a trouvé son bien et la grâce de Iehova » (xviii, 21). L'hymne en l'honneur de la femme, au dernier chapitre, n'est que le développement de ce verset. — Il y a un discours qui revient dans tout le livre : « Mon fils, garde-toi de la femme étrangère » ; mais un passage surtout nous charme, lorsqu'à la suite des avis austères et des prévisions menaçantes, on arrive tout à coup à ces paroles : « Bois l'eau de ta citerne ; désaltère-toi à ton puits... Que de chez toi se répandent au dehors des eaux abondantes ; qu'elles soient à toi seul ; que l'étranger n'y ait point de part ; que ta fontaine soit bénie, et que ta joie soit en la femme de ta jeunesse. Qu'elle soit ta biche gracieuse, ta gazelle ravissante ; enivre-toi uniquement à ses mamelles ; abandonne-toi sans fin à son amour. » C'est au premier recueil compris dans les Proverbes (ch. i-ix), que ce morceau appartient, c'est-à-dire à la partie du livre où il y a le plus de grandeur et de poésie [1].

C'est aussi dans cette partie que se trouve ce discours de la Sagesse, qui semble être le développement d'un passage de *Job* que j'ai cité, et dont les métaphores tout orientales ont fini par enfanter des mystères : « Iehova m'a faite pour être le principe de ses œu-

1. Voir v, 15. J'ai mis gazelle faute de trouver dans la langue un féminin de chamois. — Les « eaux abondantes » sont de nombreux enfants.

vres... J'ai été produite de tout temps, dès l'origine, avant que la terre fût née... Je me plais sur la face de la terre et je trouve ma joie à habiter parmi les hommes » (VIII, 22). — C'est là-dessus qu'a travaillé la théologie dont Philon d'Alexandrie est le grand docteur.

L'*Ecclésiaste*, ou le Prêcheur, est un livre anonyme, où Salomon lui-même prend la parole, par une fiction d'ailleurs mal soutenue : ce livre ne pouvait tromper personne ; la langue dans laquelle il est écrit suffisait, à ce qu'il paraît, pour en établir la date récente. Tout y est d'accord avec cet indice ; tout y témoigne d'une époque savante et raffinée ; l'auteur s'y montre dégoûté des livres qui s'ajoutent aux livres sans qu'il y ait de terme (XII, 12). On peut encore chercher dans divers passages des allusions à l'histoire d'Hérode [1].

Le nom de Iehova n'est jamais employé dans ce livre, l'écrivain ne désigne son dieu que par le mot d'Élohim. — L'*Ecclésiaste* ne se trouve pas cité dans Philon.

Le ton sceptique et désespéré de l'*Ecclésiaste* a dû étonner et troubler bien des esprits. Il serait fort inutile d'en vouloir faire un livre édifiant à notre manière. On l'a essayé, en s'attachant aux deux derniers versets, où il est dit : « Crains Dieu et garde ses commandements, car c'est le devoir de tous les hommes (et non, car c'est là tout l'homme, comme traduit la

1. Versets IV, 14 (comparer Eusèbe, *Hist.*, I, 6, au sujet d'Antipatre) ; VIII, 10 ; IX, 14 ; (comparer Joseph, *Antiq.*, XIV, XIV, 6).

Vulgate, inexactement); parce qu'il tient compte de toutes nos actions, si secrètes qu'elles soient, les bonnes et les mauvaises [1]. » Si on prenait cela au sens chrétien, en l'entendant d'un jugement de Dieu après la mort, le passage serait tellement en contradiction avec tout le reste du livre, qu'il faudrait y reconnaître une addition faite après coup à l'ouvrage par une main pieuse pour en corriger l'impression. Je crois plutôt qu'il n'y a pas de contradiction, mais seulement la même incertitude et la même fluctuation d'idées que j'ai déjà signalées dans *Job.* Tantôt l'écrivain est bien forcé de voir que justice n'est pas toujours faite en ce monde; tantôt il revient à la pensée plus satisfaisante, et après tout si vraie en grande partie, qu'on se trouve bien de faire le bien et qu'on se trouve mal de faire le mal [2].

L'esprit du livre n'en est pas moins tout entier dans la formule célèbre par laquelle il s'ouvre et par laquelle il se ferme : « Tout est néant, néant des néants [3]. » — Ce n'est pas seulement le plaisir qui est vanité, ou la richesse, ou la grandeur; c'est la sagesse, c'est même la justice; car souvent le juste a

1. Voir Bossuet, dans l'Oraison funèbre de Henriette d'Angleterre.

2. De même il dira dans un endroit (III, 21) : « Qui sait si l'âme de l'homme monte en haut, et si l'âme de la bête descend en bas ? » et dans un autre (XII, 7) : « La poussière retourne à la terre d'où elle est venue, et l'esprit de vie au Dieu qu'il l'a donné. » — Ce dernier verset fait allusion à celui de la *Genèse*, II, 7 : « Iehova forma l'homme de la poussière de la terre, et il lui souffla aux narines un esprit de vie, qui fit de lui une âme vivante. »

3. *Vanitas vanitatum*, I, 9 et XII, 8. Ce tour, néant des néants, est un hébraïsme qui équivaut à ce que nous appelons le superlatif.

une fortune digne du méchant, et le méchant une fortune digne du juste. Et puis tous deux meurent, et alors tout est fini. C'est pourquoi mange, bois, parfume-toi, « vis joyeusement tous les jours de cette vie de néant avec la femme que tu aimes[1]; car au *schéol* où tu vas (le pays souterrain, le pays des morts), il n'y a ni action, ni pensée, ni science, ni sagesse » (IX, 9). — L'épicurien hébreu qui parlait ainsi avait-il laissé arriver jusqu'à lui quelque infiltration de l'épicurisme hellénique? Je ne sais; car ce qu'il exprime a été senti dans tous les pays et dans tous les temps; témoin ce que raconte Hérodote (II, 78) de la momie qui figurait dans les banquets des Égyptiens; ou plutôt témoin les textes égyptiens que M. Maspero a cités à ce propos dans son commentaire sur le second livre d'Hérodote, et qu'il rapporte à plus de 1600 ans avant notre ère. L'*Ecclésiaste* semble n'être qu'un écho de ces antiques poésies[2].

1. C'est le *placens uxor* d'Horace.

2. « Les corps se produisent pour passer, depuis le temps de Dieu (c'est-à-dire, de tout temps), et les générations pour venir en leur place. Le soleil levant se lève au matin; le soleil couchant se couche à l'occident; les mâles engendrent, les femelles conçoivent; toute narine goûte les souffles de vie, du matin de leur naissance jusqu'au jour où ils vont à la place qui leur est destinée. Prends du bon temps, ô prêtre! qu'il y ait des parfums et des essences exquises pour ton nez, des guirlandes de lotus pour les épaules et la gorge de ta sœur chérie, qui est assise auprès de toi [on sait que les Égyptiens épousaient leur sœur]; qu'il y ait du chant et de la musique devant toi : négligeant tous les maux, ne songe qu'à la joie, jusqu'à ce que vienne ce jour où l'on aborde à la terre qui aime le silence..... Prends du bon temps, ô prêtre! donne du pain à qui n'a pas de champ, et tu auras bon nom pour toujours. » *Annuaire de l'association pour l'encouragement des études grecques en*

Il faut bien se garder de croire que l'*Ecclésiaste* soit pour cela un livre irréligieux. Nous ne séparons guère aujourd'hui le sentiment religieux de la croyance à une autre vie ; mais il n'en était pas ainsi chez les anciens Juifs, qui n'avaient pas cette croyance. Et quand ils réfléchissaient aux injustices et aux mécomptes de cette vie, ils croyaient être assez pieux de dire : « Résignons-nous, laissons faire à Dieu : soyons heureux comme nous pouvons, sans nous tourmenter de ce qui est au-dessus de nous, et en faisant d'ailleurs notre devoir[1]. »

Oui, ce livre étrange, et touchant à sa manière, est bien un livre pieux. Il l'est d'abord par la force avec laquelle il rend le mépris de la vie, de ses spectacles, de ses connaissances, de ses joies. C'est l'*Ecclésiaste* qui a dit : « Il n'y a rien de nouveau sous le soleil » (I, 9). Il appelle l'étude de la nature « une tâche fatigante que Dieu a donnée à l'homme pour s'y peiner » (I, 13). — « J'ai dit au rire : Tu n'es que folie, et au plaisir : Que me veux-tu ? » (II, 2)... — Un couplet fameux étale les vicissitudes de la vie : « Temps pour naître, et temps pour mourir... Temps pour pleurer et temps pour rire » (III, 2)... Et cette vie qui n'est rien, elle est tout pourtant : « Mieux vaut un chien vivant qu'un lion mort » (IX, 4). — Il n'y a pas, sur ce thème, d'éloquence à la fois plus sobre et plus forte.

France, 1876, pag. 188. Voir encore Maspero, *Hist. anc. des peuples de l'Orient* p. 42.

1. Voyez particulièrement VII, 16-18.

Mais l'accent de la piété n'est pas méconnaissable, dès que l'écrivain est en présence de son dieu ; c'est celle d'une âme également religieuse et philosophe. « Prends garde à tes démarches, quand tu entres dans la maison de Dieu, et approche pour faire sa volonté, plutôt que pour offrir des victimes comme les profanes, qui ne savent pas combien ils font mal. N'ouvre pas la bouche indistinctement ; ne te presse pas de proférer paroles sur paroles. Dieu est au ciel, et toi sur la terre ; contente-toi donc de peu de mots » (v, 1). — « Si tu vois le pauvre opprimé et la justice violée dans un pays, ne t'étonne pas de ce désordre : il y a le grand au-dessus du grand, et le très-grand par-dessus tous deux » (v, 8). — Citons encore ces vives exhortations à l'aumône : « Jette ton pain à l'eau ; avec le temps tu le trouveras [c'est-à-dire qu'un bienfait n'est jamais perdu]. Distribue-le à sept, à huit même ; car tu ne sais pas quels malheurs peuvent arriver [et de quels secours tu peux toi-même avoir besoin] » (xi, 1). — Je n'ai donc pas de peine à tenir pour authentique le précepte final du livre, qui est en tout cas le fond même de la sagesse et de la religion juive : Crains Dieu et garde ses commandements. C'est l'essence même de la prédication d'Israël parmi les peuples[1].

Je n'ai rien à tirer, pour l'histoire des origines du Christianisme, de la pièce de poésie amoureuse inti-

1. On nous promet la publication prochaine d'une traduction de l'*Ecclésiaste* par M. Renan.

tulée Chanson des chansons (*Canticum canticorum*), morceau plein de charme par l'impression de l'ensemble, malgré la prodigieuse obscurité des détails [1].

Les Lamentations, « *Qinoth* », sont des espèces de psaumes. On les a appelées *Lamentations de Jérémie*, et on les place dans nos Bibles à la suite de ce *prophète*, parce que quelques lignes mises en tête de la version grecque, et reproduites dans la Vulgate, les attribuent à *Jérémie*, dont le génie est particulièrement pathétique et plaintif; mais le livre qui porte le nom du prophète est plus ancien que les Lamentations. Il suffirait, pour témoigner combien celles-ci sont modernes, de la forme alphabétique qu'elles affectent, ainsi qu'un petit nombre de psaumes, et qui consiste en ce que le premier verset d'une pièce commence par la première lettre de l'alphabet, le second par la seconde, et ainsi de suite. La troisième pièce est plus raffinée encore : il y a trois versets qui commencent par un « *aleph* », puis trois qui commencent par un « *beth* », etc. ; la cinquième pièce seule n'est pas alphabétique. Ce sont là des raffinements que l'antique littérature juive ne connait pas [2].

On ne croira donc pas aisément que la catastrophe qui a inspiré les Lamentations soit la destruction de

1. Le Cantique des cantiques, traduit, etc., par Ernest Renan. Paris, Michel Lévy, 1860.

2. La Vulgate met à part la cinquième pièce, sous le titre de *Prière de Jérémie*.

Jérusalem par les Chaldéens. Elles déplorent sans doute des calamités beaucoup plus modernes, mais lesquelles? Je suis porté à croire qu'il s'agit du siége et de la prise de Jérusalem par Hérode et Sossius[1].

Les *Lamentations* ont fourni à l'Église une partie de l'office de Ténèbres pour ses deux grands jours de deuil, le jeudi saint et le vendredi saint[2].

C'est parmi les *Hagiographa*, que se trouve le petit livre qui contient la gracieuse histoire de *Ruth*. Elle a été rattachée au livre des *Juges*, à la suite duquel on l'a placée dans nos Bibles, et elle en a la simplicité et la poésie; mais les mœurs du livre des *Juges* sont barbares; celles du livre de *Ruth* sont douces et pures. Cette églogue, comme toutes les églogues, est sortie d'une civilisation délicate. La conduite de Ruth avec Noémi, celle de Booz avec Ruth, sont également touchantes. Tout le livre respire ce que les chré-

1. Si cela est, l'Oint de IV, 20, est le roi grand-prêtre Antigone. Le peuple attendu (IV, 17) est celui des Parthes. L'apostrophe à Édom (IV, 21) s'adresse à Hérode. Le verset II, 20, rapproché d'un récit de Joseph (*Guerre de Judée*, VI, III, 4), fait penser au siége de Jérusalem par Titus; mais plusieurs passages de la Bible montrent que ce trait d'une mère mangeant son enfant était un lieu commun dans la peinture de l'horreur d'un siége (II *Rois*, IV, 29. *Jér.*, XIX, 9. *Ezéch.*, V. 10). Et puis les *Lamentations*, si fortes qu'elles soient, ne semblent pas encore assez fortes pour déplorer la destruction définitive de Jérusalem et surtout du Temple. C'est à cela pourtant que Joseph paraît les rapporter, quand il dit que Jérémie a prédit la ruine de la ville sainte par les Romains (*Antiquités*, X. V, 1).

2. Les *Lamentations* sont récitées naturellement dans l'office par lequel les Juifs font la commémoration de la destruction du Temple. *Prières des Israélites*... Paris, 1867, p. 320.

tiens ont appelé une morale chrétienne; et d'ailleurs ce récit, où l'aïeule de David (car David est fils de Jessé, fils d'Obed, fils de Ruth) figure dans une situation si humble, était fait plus qu'aucun autre pour plaire au grand nombre et pour être goûté des plus petits[1].

L'histoire d'Esther est fort inférieure ; elle est chargée d'effets dramatiques assez grossiers, de nature pourtant à remuer et à flatter la foule. C'est un roman suggéré par la persécution, et reporté dans le lointain des temps antiques. Le projet d'un massacre général des Juifs à jour fixe, et le massacre qu'ils font eux-mêmes de tous leurs ennemis par tout l'empire quand ils triomphent, sont des imaginations inspirées par les scènes trop réelles qu'a présentées souvent l'histoire des Juifs. Joseph raconte qu'à Césarée on égorgea une fois en une heure tous les Juifs qui y étaient établis, au nombre de vingt mille. Les Juifs à leur tour portèrent le fer et le feu par toute la Syrie, qui se remplit de massacres ; on tua les Juifs de tous côtés, mais on ne pouvait tuer, dit-il, les judaïsants. Il nous parle de 130,000 Juifs égorgés dans Scythopolis, 2,500 dans Ascalon, 2,000 dans Ptolémaïde, 50,000 dans Alexandrie ! je prends ces chiffres tels qu'il les donne. Cela se passait sous Néron ; mais, avant Néron, on avait déjà vu sans doute de pareilles scènes ; nous le savons pour Alexandrie par le livre de Phi-

1. Je ne veux pas oublier de rappeler le poëme de Victor Hugo, *Booz endormi*, dans la *Légende des siècles*.

lon contre Flaccus, préfet d'Égypte sous Caligula, et nous pouvons présumer que ce n'est pas non plus alors la première fois qu'elles se produisent. Elles font comprendre le IXe chapitre d'*Esther*.

S'il n'y a pas dans l'histoire des Juifs une Esther réelle aussi haut placée et qui ait fait autant que celle-là, elle est l'idéal de ces Juives qui, établies au foyer et dans le lit d'un Gentil, faisaient profiter leur dieu et leur peuple de l'amour qu'elles inspiraient; car c'est surtout parmi les femmes et par les femmes que se faisait la propagande du judaïsme [1].

Esther présente cette particularité, qui n'est sans doute qu'un hasard, que parmi les livres des Juifs, c'est le seul où le nom de leur dieu ne se trouve pas une seule fois sous aucune forme. — Je parle du texte hébreu, sans tenir compte des additions grecques. C'est dans les additions seulement que se trouve cette prière d'Esther que tout le monde connaît par Racine [2].

Et encore faut-il remarquer que le grec lui-même ne contient pas l'expression des espérances messianiques que le poëte chrétien a mises dans la bouche d'Esther :

Ainsi donc un perfide, après tant de miracles,
Pourrait anéantir la foi de tes oracles ;
Ravirait aux mortels le plus cher de tes dons,
Le Saint que tu promets, et que nous attendons.

1. *Guerre des Juifs*, II, XX, 2. *Antiquités*, XVIII, III, 5, et XX, VIII, 11. *Vie de Joseph*, par lui-même, 3.

2. Mon ancien maître à l'École normale, M. Gibon, disait que ces vers de Racine étaient les plus beaux vers français qu'il y eût au monde.

L'*Ecclésiaste*, le *Cantique*, les *Lamentations*, *Ruth* et *Esther* étaient réunis par les Juifs sous cette appellation : Les cinq rouleaux ou volumes, « *méghilloth* ».

Le livre de *Daniel*, que l'Église catholique a placé parmi les *prophètes*, faisait partie des *Hagiographa* chez les Juifs, ce qui suffit à indiquer qu'il est plus moderne. Plusieurs chapitres de *Daniel* (depuis le verset 4 du chapitre II, jusqu'à la fin du chapitre VII) ne sont pas écrits dans la langue de la Bible, qui est l'hébreu proprement dit, mais dans la langue vulgaire du temps, ou syro-chaldaïque, qui tenait à la fois de l'hébreu et du syriaque [1].

Il n'y a pas de critique, si peu exigeante qu'elle soit, qui puisse prendre pour authentique le livre de *Daniel*, depuis que le principe rationaliste commande nécessairement à la critique. L'auteur de ce livre sait l'histoire d'Antiochos l'Épiphane, et il en a rempli sa prophétie, qui d'ailleurs ne ressemble pas du tout par sa composition aux autres écrits prophétiques. Les choses à venir, que Daniel est censé prophétiser au temps de Cyrus, n'y sont pas indiquées dans le style ordinaire des oracles, style lyrique, fait de traits vagues ou du moins rapides, par lesquels il

1. On a vu que Daniel est nommé dans *Ézéchiel* (XIV, 14; XXVIII, 3) comme un sage des anciens temps ; mais il n'est pas mentionné, comme prophète, à la suite d'Isaïe, de Jérémie, d'Ézéchiel et des Douze, dans le chap. XLIX du livre du *Fils de Sirach*, où on s'attendrait à trouver son nom. — Sur la langue syro-chaldaïque, voir Renan, *Hist. des lang. sém.*, 1re édit., p. 207 et suiv.

semble que le prophète entrevoit seulement les choses comme à la lumière d'un éclair; celui de *Daniel* a la précision d'une chronique : il entre dans le détail de l'histoire des rois de Syrie et d'Égypte jusqu'à Antiochos l'Épiphane, de leurs démêlés, de leurs alliances, de leurs intrigues ; il y manque les noms propres, mais il n'y manque que cela.

Comme cette chronique ne descend pas plus bas que le règne d'Antiochos, mort en l'an 164 avant notre ère, on en a conclu que l'auteur a écrit précisément à cette date. Si cela était, il serait bien difficile de ne pas supposer les *prophètes* plus anciens ; car il est évident que leurs livres, comparés à celui de *Daniel*, ne sont ni du même esprit, ni du même âge. Il y a entre ceux-là et celui-ci toute la distance de la poésie à la prose, d'un temps d'élan et d'enthousiasme à un temps de recueillement et de silence. Mais est-il certain que *Daniel* ait été écrit pendant le règne d'Antiochos ?

Les chapitres particulièrement prophétiques de ce livre (VII-XII) sont remplis d'énigmes qui n'ont pas toutes été déchiffrées. Voici pourtant quelques points qu'on peut établir. Dès le chapitre II, on trouve la vision de la statue dont la tête est d'or, la poitrine d'argent, le ventre d'airain, les jambes de fer, avec des pieds de fer et de terre ; puis une pierre se détache de la montagne, frappe les pieds de la statue et la renverse, et cette pierre devient une montagne, qui remplit la terre entière. Il est dit ensuite dans le texte même que les quatre métaux représentent quatre

empires. Le dernier est certainement celui des Macédoniens. Le fer représente sa force supérieure; le mélange du fer et de la terre signifie à la fois plusieurs choses, d'après le texte : d'abord que cet empire est divisé; puis qu'il a une partie forte et une partie faible (Syrie et Égypte); enfin qu'il y a entre ces deux parties des alliances (celles des deux familles royales), mais qui ne produisent pas une véritable union, parce que le fer ne peut s'unir avec la terre. Maintenant, la pierre est un nouvel empire, « qui ne sera jamais détruit, et dont la puissance ne passera pas à un autre peuple; mais qui brisera et détruira tous les autres, pour subsister éternellement ». Ces paroles ne peuvent désigner que l'empire romain. C'est ainsi que dans *Zacharie* (I, 18) les quatre empires ennemis d'Israël sont représentés par quatre cornes, et les forgerons qui abattent ces cornes sont les Romains.

Au chapitre VII, voici une nouvelle allégorie. Quatre bêtes représentent encore quatre empires, mais ce ne sont plus ceux du chapitre II; ce qui n'est pas étonnant, puisque ces deux chapitres ne sont pas de la même provenance, l'un étant écrit en hébreu et l'autre en chaldaïque. Il est clair que la troisième bête, « qui a quatre têtes », est l'empire macédonien[1]. Il est clair aussi que le quatrième animal, si épouvantable, « et qui est différent de tous les autres », est l'empire romain. Les deux passages supposent également que les

1. Qui forme les quatre royaumes de Macédoine, de Thrace, d'Égypte et de Syrie.

royaumes issus de la conquête d'Alexandre n'existent plus, et que Rome les a détruits, ce qui n'a été fait que sous Auguste. Il n'en faut pas davantage pour montrer que le livre de *Daniel* ne peut être du temps d'Antiochos.

Reste à expliquer comment c'est Antiochos qui paraît remplir tous ces chapitres prophétiques : le chapitre XI en particulier semble n'avoir pas d'autre objet, tant l'écrivain y développe complaisamment la suite de l'histoire des royaumes de Syrie et d'Égypte, depuis Alexandre jusqu'au règne de l'Épiphane, où il vient aboutir. Il s'est appliqué à recueillir dans un livre historique toute la suite des faits, pour la tourner en prophétie, et on ne comprend pas d'abord quel intérêt il pouvait prendre à ces faits, s'il en était éloigné d'environ 120 ans. C'est ici qu'il faut recourir à une explication que j'ai déjà plusieurs fois indiquée, comme étant la clef de la chronologie des *Prophètes* : c'est que, sous le nom d'Antiochos, l'écrivain veut faire entendre un autre nom. Supposons, par exemple, que le livre soit du temps d'Hérode. La révolution qui a fait Hérode l'Iduméen roi de Judée a été en horreur aux Juifs dévots ; ils le regardaient comme l'ennemi public de Iehova et de son peuple. Il avait amené devant Jérusalem une armée romaine ; il avait assiégé le Temple en compagnie des Gentils ; le feu avait été mis aux portiques sacrés, et on avait fait d'horribles massacres dans le Temple même. Cette guerre impie suspendit sans doute le culte quotidien, et, comme on disait, le sacrifice perpétuel : le récit de Joseph le lais-

se deviner, quoiqu'il ne le dise pas en termes exprès, parce qu'il ménage constamment Hérode, par complaisance pour les Hérodes de son temps. Hérode osa placer l'aigle romaine au haut de la grande porte du Temple; c'était en même temps une infraction à la Loi, ennemie de toute image d'être vivant, et un acte de courtisan envers les Romains, les plus détestés des Gentils. En un mot, Hérode est un Antiochos, plus odieux que le premier; le zèle des dévots avait besoin de lui jeter ce nom à la face. Mais il fallait être prudent, et ne pas donner prise à ses vengeances, qui étaient terribles : l'écrivain s'est donc attaché à ne paraître occupé que de l'Antiochos d'autrefois et de l'histoire de la Syrie. C'est ainsi que j'entends la composition de la seconde moitié de *Daniel*.

Je ne me flatte pas d'expliquer tous les détails de la prophétie; cependant on peut essayer d'interpréter divers passages. Ainsi il est dit au chapitre VII que de la tête du quatrième animal sortent dix cornes, et puis qu'une autre petite corne s'élève d'entre celles-là, et qu'elle fait tomber trois de ces dix; cette corne a les yeux d'un homme et une bouche insolente. Je pense que les dix cornes sont les Asmonées[1] : elles sortent de la tête du quatrième animal, parce que ces princes s'étaient élevés en s'appuyant de la protection de Rome. Hérode est la petite corne, à cause de son humble origine; les trois qu'il fait tomber sont les trois

1. On en trouve exactement dix si on y comprend Judas le Machabée, que l'on comptait comme grand prêtre, quoiqu'il ne paraisse pas l'avoir été (Joseph, *Antiq.*, XII, x, 6).

derniers Asmonées, qu'il a tués. Dans IX, 26, « un Oint est retranché » peut signifier l'aîné des fils de Jannée, déposé de la prêtrise et mutilé par son frère[1] : là commencerait, en 40 avant notre ère, la dernière des fameuses 70 semaines d'années ; puis au milieu de la semaine, en 37, arrive la prise de Jérusalem et du Temple. Le trait fameux de IX, 27 : « Et sur l'aile l'abomination du brigand », fait sans doute allusion à l'aigle d'or placée sur le Temple par Hérode, et qui, à la fin de sa vie, fut abattue par une insurrection de fanatiques. Cette même expression, l'aile du Temple, est employée par un évangile[2]. Les versets VIII, 23-25 s'appliquent aussi parfaitement à Hérode.

Enfin ce n'est qu'à cette époque qu'on peut comprendre que l'écrivain ait espéré et promis aux siens le règne prochain des « saints » sur la terre : une pareille idée n'est pas du temps d'Antiochos. Les Juifs alors avaient bien de la peine à défendre leur foi, soit des violences des étrangers, soit des faiblesses et des défections de leurs frères. En se débattant contre l'hellénisme, ils étaient tout à la lutte, et n'avaient pas le loisir de faire de si beaux songes. Plus tard, ayant conquis l'indépendance d'une manière inespérée, et même étant devenus considérables aux yeux de ceux qui les entouraient, ils eurent lieu de se promettre de grandes destinées et leurs prophéties ont pu s'inspirer

1. Les mots obscurs qui suivent : « et rien à lui » veulent-ils dire : « Il n'a plus rien, il est dépouillé » ?

2. Voir plus haut, page 132. *Matth.*, IV, 5 : τὸ πτερύγιον τοῦ ἱεροῦ.

de leur histoire; puis, quand ils furent tombés sous la domination romaine, ne pouvant plus se déprendre de leurs espérances, ils les transportèrent du monde réel dans le monde surnaturel; ils comptèrent sur un miracle pour accomplir leurs prophéties, et c'est ainsi qu'ils imaginèrent le règne des « saints ». Mais c'est dans *Daniel*, pour la première fois, c'est-à-dire dans un livre que les Juifs, on ne peut trop le répéter, ne comptaient pas parmi les *Prophètes*, que la prophétie prend ce caractère d'invraisemblance. On peut dire qu'elle a perdu terre, et qu'elle s'envole dans les nuées (VII, 13).

Le livre de *Daniel* n'offre plus aucune trace de ce qu'on pourrait appeler la prédication prophétique. Il se compose uniquement de récits miraculeux, prodiges, songes, prédictions, tendant toujours à la glorification du peuple saint. Il y en a, parmi ces récits, qui ne sont pas sans quelque grandeur dans leur merveilleux, comme celui des trois mots mystérieux écrits par une main sur la muraille de la salle du festin de Balthazar; ou même celui de Nabuchodonosor condamné à vivre sept ans loin des hommes en paissant avec les bœufs l'herbe des champs. D'autres sont puérils et sans imagination, comme II, 5-13, et III tout entier [1].

1. Hiéronyme ou Jérôme dit positivement, à propos de l'étrange récit sur Nabuchodonosor vivant de la vie des bêtes, qu'il n'y avait rien de cela dans les histoires des Chaldéens : *Præsertim cum historiæ Chaldæorum nihil tale contineant.* Cependant, d'après la *Chronique* d'Eusèbe (page 27), l'histoire de Chaldée écrite en grec par l'écrivain inconnu qu'on appelle du nom d'Abydénos racontait

On a fait au livre de *Daniel*, comme à celui d'*Esther*, des additions grecques, qu'il ne faut pas confondre avec le texte original. C'est là seulement que se trouvent l'histoire de Susanne, celle de l'idole de Bel, celle du dragon, celle du prophète Habacuc qu'un ange transporte par les cheveux près de Daniel, jeté dans la fosse aux lions, et le cantique des trois jeunes gens dans la fournaise.

Les *Hagiographa* comprennent enfin trois écrits historiques, dont le principal, divisé en deux livres, s'appelle en hébreu d'un nom qui signifie littéralement : Récits des jours, et qu'Hiéronyme traduit par *Chroniques*. La Vulgate, d'après la traduction grecque, appelle ces livres *Paralipomènes*, ce qui paraît signifier : Choses qui restent en réserve ; comme qui dirait appendices ou suppléments (par rapport aux livres de *Samuel* et des *Rois*). Le sujet des *Chroniques* est le même que celui de ces livres, mais il y est traité dans un autre esprit, qui est celui d'une époque bien plus récente.

Le livre d'*Esdras* et celui de *Néhémie* (ou second livre d'Esdras) font suite aux *Chroniques*. Je ne m'arrêterai pas à ces divers livres historiques, qui offrent peu d'intérêt au point de vue des origines chrétiennes. Ils ont certainement peu contribué à

que Nabuchodonosor, au retour de ses grandes expéditions, avait été surpris et saisi de l'esprit des dieux, et s'était mis à prophétiser ; puis « que ce fier conquérant avait tout à coup disparu du milieu des siens ». Le récit du chapitre IV de *Daniel* est sans doute sorti de cette légende.

la propagation du judaïsme parmi les Gentils; mais il y a d'ailleurs dans les *Hagiographa* des livres qui doivent être mis au contraire au premier rang parmi ceux qui ont converti les peuples au dieu des Juifs. La Bible n'a rien de plus chrétien que les Psaumes; les livres gnomiques sont des trésors où la prédication chrétienne a beaucoup puisé; enfin *Daniel*, qui pour les Juifs n'était pas même un prophète, est devenu en quelque sorte pour la religion nouvelle le prophète par excellence, et c'est chez lui, comme on le verra plus loin, qu'on a cru trouver prédits avec le plus de précision et la Passion du Christ et le règne céleste du Fils de l'homme.

CHAPITRE VIII

FIN DE L'HISTOIRE DES JUIFS.

La *Loi*, les *Prophètes*, les *Hagiographa*, composent toute la Bible hébraïque ; ce sont les seuls livres qui soient reconnus par les Juifs comme livres saints. Mais le judaïsme a encore produit un certain nombre d'écrits que nous ne lisons qu'en grec, soit que le texte hébreu ou chaldaïque en ait été perdu, ou que le grec ait été l'original. On les appelle en grec *apocrypha*, ce qui ne veut pas dire écrits apocryphes, ni écrits cachés ou secrets, mais ce qu'on exprimerait plutôt par les termes d'écrits non reconnus, non officiels. La Bible hébraïque elle-même n'étant lue qu'en grec par les Chrétiens, ceux-ci n'étaient pas disposés à mettre une différence entre les livres hébreux et les livres grecs. Une grande partie des *apocrypha* ont donc été adoptés par eux, et la plupart de ceux-là sont reconnus comme livres saints par l'Église romaine, et font pour elle partie de la Bible.

Ce sont le *Premier livre des Machabées*, la *Sagesse*

de Jésus fils de Sirach, le *Second livre des Machabées*, *Tobie*, *Judith*, la *Sagesse de Salomon*, *Baruch*. A ces livres, il faut ajouter des additions considérables qui ont été faites à certaines portions de la vraie Bible, et dont j'ai parlé déjà, savoir les additions à Esther et les additions à Daniel, écrits purement grecs, qu'il faut se garder de confondre avec le texte hébreu, dont on ne les sépare pas toujours.

Enfin, dans l'édition officielle de la Vulgate de la Bible, faite par l'ordre du pape Clément VIII, on a imprimé, à la suite des textes de l'Ancien et du Nouveau Testament reçus pour sacrés, un *Troisième livre d'Esdras* et un *Quatrième livre d'Esdras*. Ces livres sont précédés d'un avertissement portant qu'on les publie pour qu'ils ne se perdent pas, parce qu'ils sont cités quelquefois par les Pères [1].

Comme la plupart des *apocrypha* se rapportent aux derniers temps de l'histoire du peuple juif, il me paraît qu'avant de parler de ces livres, je dois achever cette histoire, que j'ai déjà conduite bien près de sa fin. La mort d'Hérode fut suivie d'une véritable anarchie. Les États d'Hérode furent partagés entre ses fils; mais dans la Judée propre, que Rome laisse à Archélaos, sans lui accorder le titre de roi, la révolte éclate de tous côtés. Les uns demandent aux Romains l'abolition du principat des Hérodes; les

1. On a joint à la version latine de ces deux livres celle de la *Prière de Manassé,* petit écrit d'une page, dont le texte grec ne subsiste plus. Il se rapporte à une légende sur Manassé, qu'on trouve dans II *Chron.*, XXXIII, 12, et qui est sans fondement historique, comme le prouve le chapitre XXI du second livre des *Rois*.

autres osent s'insurger contre les Romains eux-mêmes. A la suite d'une sédition qui met un moment en péril dans Jérusalem les troupes romaines, 2,000 Juifs sont mis en croix. Des fanatiques et des aventuriers s'élèvent çà et là, et prennent le titre de roi. Au bout de dix ans, Archélaos est déposé par les Romains, et la Judée propre est réunie à la province romaine. Elle est gouvernée par un procurateur de César; des soldats romains tiennent garnison dans Jérusalem; un recensement est ordonné et exécuté, et cette mesure provoque de nouveaux soulèvements.

C'est dans ces temps troublés que l'idée de l'Oint acheva de prendre possession des esprits. Nous ne sommes pas assurés qu'Hérode ait été regardé comme l'Oint par excellence, et certainement lui-même ne s'est pas donné pour tel. Mais, après lui, il paraît bien que l'Oint devient présent et visible, et que des hommes vivants ne craignent pas de prendre ce rôle. Judas de Galilée, l'un de ceux qui inquiétèrent alors les Romains, est signalé par Joseph, non pas seulement comme ayant prétendu être roi, mais aussi comme « l'auteur d'une nouvelle secte, dont les disciples ne reconnaissaient que leur dieu pour chef et pour maître (*Ant.* XVIII, 1-6) ». Il ne s'explique pas plus clairement; car il n'a laissé échapper nulle part dans ses livres ce nom de l'Oint attendu, trop suspect à l'autorité romaine; mais il est probable que c'est là ce que Judas prétendait être.

L'auteur du livre des *Actes*, qui parle aussi de

l'entreprise de Judas (v, 37), en la plaçant par erreur après celle d'un certain Theudas, qui n'est venu au contraire qu'après Judas (*Ant.* XX, v, 1), s'exprime ainsi sur le compte de celui qu'il a cru être le premier : « Jadis s'éleva Theudas, qui prétendit être un personnage[1].» Joseph dit qu'il prétendait être un « prophète », et vraisemblablement il se donnait pour l'Oint.

L'anarchie n'eut qu'un temps, et Jérusalem demeura romaine en apparence; mais la main de Rome, si forte pourtant et si lourde, a bien de la peine à la contenir. Dès qu'on touchait ou qu'on paraissait toucher à la religion, il se produisait des émotions menaçantes. Il y en eut déjà sous le fameux procurateur Pilatus, qui coûtèrent aux Juifs beaucoup de sang. Les fantaisies despotiques de Caligula faillirent amener dès le temps de cet empereur la guerre terrible qui n'éclata pourtant qu'à la fin du principat de Néron.

Cependant il s'était élevé un homme, au temps de Tibère, qui, sans faire appel aux armes, contribua beaucoup sans doute à irriter les esprits, et à rendre l'ordre établi insupportable. C'est Jean, qui prêchait l'avénement prochain du règne du Seigneur, qui voulait qu'on s'y préparât par la réforme des mœurs et par la pratique de la justice, et qui invitait tous ceux qui venaient l'entendre à l'ablution (*baptisma* en grec) dans le Jourdain, signe et gage de la purification des âmes, d'où le nom qu'il a gardé de Jean le

1. Λέγων εἶναί τινα ἑαυτόν. Même expression au sujet de Simon de Samarie. VIII, 9.

Baptistès ou le baptiseur. Il attaquait avec âpreté les vices de ces grands, dont les mœurs étaient celles des Gentils; il inquiéta ainsi le tétrarque de la Galilée et de la Pérée, Hérode Antipas, fils d'Hérode le Grand, qui l'emprisonna d'abord, puis le fit mourir. Il est le premier auteur de la révolution religieuse qui s'accomplit en Galilée. Ce n'est qu'après lui, suivant les évangiles mêmes, que parut Jésus, sur qui l'histoire de Joseph, qui a mentionné Jean, reste muette.

Au temps de Claude, il y eut une grande exaspération dans la Judée ; c'est alors que se montre l'Oint Theudas, sous le procurateur Fadus. Celui-ci eut pour successeur le fameux Félix, frère de Narcisse, sous qui tout se précipita vers une catastrophe : après le règne de Claude, il demeura encore procurateur sous Néron. La Judée se remplit, dit Joseph, de brigands et de thaumaturges (γόητες), et plus loin : Les thaumaturges et les imposteurs entraînaient la foule dans *le désert* [1]. Elle y devait voir des prodiges, des signes éclatants, par lesquels se manifesterait une intervention divine. Un Égyptien, qui se donnait, dit Joseph, pour un prophète (sans doute pour l'Oint), se fit suivre par une multitude en délire jusque sur la montagne des Oliviers ; il leur avait promis que de là ils verraient les murailles de Jérusalem tomber à son commandement. Ils furent enveloppés par une

1. On appelait ainsi les rives du Jourdain entre le lac de Gennesareth et la mer Morte. Jos., *Guerre des Juifs*, III, x, 7. — *Antiq.*, XX, viii, 5.

troupe romaine, qui en tua 400. C'est sous Félix qu'on commença à parler des sicaires (en latin *sicarii*, les hommes à couteau). Aux jours de fête, où Jérusalem se remplissait tout à coup d'une multitude extraordinaire venue du dehors, ces gens se mêlaient dans la foule, avec des couteaux sous leurs habits, et tuaient impunément ceux que leur fanatisme tenait pour ennemis ou pour suspects. On nous dit ailleurs que, dès qu'ils avaient entendu un incirconcis parler du Seigneur ou de la Loi, le tenant dès lors pour Juif, ils s'arrangeaient pour le surprendre, et le menaçaient de le tuer s'il ne se faisait circoncire [1]. Félix eut pour successeur Festus, et à celui-ci, toujours sous Néron, succéda Gessius Florus. C'est alors qu'éclata enfin la révolte qui couvait depuis si longtemps.

Poussés à bout par les duretés du procurateur, les Juifs, qui jusque-là ne s'étaient soulevés que contre tel ou tel chef romain, rompirent audacieusement avec l'empereur et avec l'empire, en refusant de recevoir et d'offrir au Temple les victimes que César y faisait sacrifier pour la prospérité de Rome et des peuples. Ils avaient surpris dans la forteresse de Masada, près de Jérusalem, une garnison romaine, et ils l'avaient massacrée ; ils emportèrent, dans Jérusalem même, les positions occupées par les Romains, ils les forcèrent à se retrancher dans des cours où la garnison

1. *Philosophumena*, IX, 26. C'est le curieux ouvrage sur les hérésies, retrouvé par Minoïde Mynas en 1840, et publié en 1851 par M. Miller, puis en 1860, avec une traduction latine, par M. Cruice.

romaine se résigna à capituler ; puis ils violèrent la capitulation et égorgèrent ceux qui s'étaient rendus. Il n'y avait plus dès lors de paix possible.

Cependant le fanatisme déchaînait le fanatisme. Le jour même de cette tuerie, Joseph nous dit que dans Césarée, qu'on peut appeler la capitale des Gentils sur la terre juive, on massacra en une heure plus de 20,000 Juifs. Il ajoute qu'à leur tour les Juifs furieux mirent à feu et à sang une partie de la Syrie, et que les Syriens égorgèrent en revanche dans les villes tout ce qu'ils purent prendre de Juifs. Il dit que ceux de Damas parquèrent leurs Juifs dans leur gymnase, et que là encore, en une heure, ils massacrèrent 10,000 hommes désarmés [1]. Et c'est là qu'il ajoute ce trait bien remarquable, qu'il leur fallut, pour mener à bien leur complot, se cacher de leurs femmes, « qui presque toutes appartenaient à la religion judaïque ». Il y eut aussi des massacres à Alexandrie.

Cependant le gouverneur de Syrie, Cestius, s'étant fait battre par les Juifs devant Jérusalem, Néron donna à Vespasien le gouvernement de la province et la conduite de la guerre, à la fin de l'an 67. L'arrivée de Vespasien en Syrie fut signalée par un soulèvement des habitants d'Antioche contre les Juifs de la ville ; on tua ceux qui refusaient de sacrifier, et il y eut de nombreux martyrs [2]. En Judée, la guerre, menée

1. Damas appartenait alors à un petit prince indépendant des Romains. Voir II *Cor.*, XI, 31, et Renan, t. II, p. 174.

2. *Guerre des Juifs*, VII, III, 3.

d'abord avec vigueur, fut suspendue par la chute de Néron et les révolutions intérieures de Rome ; mais Vespasien fut proclamé empereur, et chargea son fils Titus d'achever son œuvre par le siége de Jérusalem. Il le commença à la fin du mois de février de l'an 70 ; mais longtemps déjà avant cette date, Jérusalem, où étaient accourus de tout le pays tous ceux qui ne voulaient pas se soumettre aux Romains, et qui ne pouvaient pas leur tenir tête, était en proie à toutes les discordes et à tous les attentats. Suivant Joseph, ceux qu'on appelait les zélés « qannaïm », (ζηλωταί en grec), remplissaient la ville de leurs insolences et de leurs violences. La guerre civile avait éclaté, et à peine arrêtée par la victoire d'un parti, elle renaissait aussitôt, le parti vainqueur se divisant à son tour : on se massacrait jusque dans le Temple. Le siége, qui sembla d'abord suspendre ces fureurs, les exaspéra bientôt, quand la ville eut à endurer toutes les souffrances de la famine. On tuait les riches, dit Joseph, à cause des ressources qu'ils avaient, et les pauvres, parce que, n'ayant pas de ressources, ils essayaient de s'échapper. On ne doit pas sans doute accepter tous les récits de Joseph, encore moins toutes ses déclamations : le Juif qui avait passé aux Romains, et qui s'était fait courtisan de César, ne peut en être cru sur parole au sujet des hommes indomptables qui combattirent et qui moururent en patriotes à la fois et en martyrs [1]. Mais on ne peut

1. Parmi ce que j'appelle ses déclamations, il y en a de pitoyables, telles que le passage où il reproche aux chefs des assiégés,

guère douter que Jérusalem n'ait vu et souffert pendant ces temps-là des horreurs de toute espèce. Le siége, conduit avec la supériorité militaire des Romains, aboutit à des assauts répétés, sous lesquels la ville succomba enfin, arrachée morceau par morceau à ses opiniâtres défenseurs. Dans un de ces assauts, on mit le feu au Temple, qui fut entièrement consumé : ce sanctuaire, « objet de la vénération de tous les hommes, Grecs et Barbares »[1], disparut de la face de la terre. Jérusalem périt, après cinq mois de siége, au commencement d'août de l'an 70. C'est ainsi que Titus acheva son œuvre, après avoir soutenu l'une des plus rudes guerres que les Romains aient jamais eu à supporter pour venir à bout d'un peuple.

> Enfin, après un siége aussi cruel que lent,
> Il dompta les mutins, reste pâle et sanglant
> Des flammes, de la faim, des fureurs intestines,
> Et laissa leurs remparts cachés sous leurs ruines [2].

Titus, en effet, rasa les fortifications de Jérusalem,

comme un crime épouvantable, d'avoir distribué à leurs soldats affamés l'huile et le vin tenus en réserve pour les sacrifices (*Guerre des Juifs*, V, XIII, 6).

1. *Guerre des Juifs*, V, I, 3. Déjà un mois auparavant le sacrifice de tous les jours, ou sacrifice perpétuel, avait cessé, et c'était là un fait terrible pour la foi juive (Voir *Daniel*, VIII, 11 ; IX, 27 et *Guerre des Juifs*, VI, II, 1). On fit depuis commémoration de ce jour funeste (Derenbourg, p. 291).

2. Racine, *Bérénice*, I, 4. On remarquera qu'Antiochus, qui fait ce récit, ne parle pas même du Temple, et cependant un homme qui revenait de Jérusalem ne pouvait pas l'oublier ; mais à l'époque de Racine, on ne se permettait pas sur le théâtre, c'est-à-dire en lieu profane, de parler de choses qui étaient alors choses saintes.

puis l'empereur fit vendre toutes les terres de la Judée, et ordonna que les deux drachmes que les Juifs, dans le monde entier, versaient tous les ans dans le Temple de Jérusalem, seraient versées désormais dans celui du Capitole.

Tacite porte à 600,000 âmes le nombre des assiégés de tout âge et de tout sexe [1]. Le jour où la dernière enceinte fut emportée, il y eut un effroyable carnage. Sans s'arrêter aux chiffres impossibles de Joseph, on peut dire que le siége de Jérusalem a été une des plus grandes destructions de vies humaines qu'on ait jamais faites. Il faut y ajouter les grandes tueries par lesquelles les Romains célébrèrent les fêtes de leur victoire : à Césarée, à Bérite, et dans toutes les villes de Syrie où il passa, Titus donna des spectacles dans lesquels on sacrifia des Juifs de toutes les manières. Les uns durent s'entre-tuer comme gladiateurs, d'autres combattre les bêtes ; il y en eut qui furent brûlés vifs : on consommait jusqu'à 2,500 hommes dans un seul de ces spectacles. Qu'on juge de ce que ce dut être à Rome.

Trois hommes avaient particulièrement porté le poids de cette défense mémorable entre toutes, C'étaient Éléazar fils de Siméon, Jean fils de Lévi, et Siméon fils de Gioras. Le premier mourut tué par des Juifs dans les luttes intérieures où les assiégés consumaient leurs forces : les deux autres tinrent

1. *Hist.* V, 13. Joseph compte 1,100,000 tués dans le siége et 97,000 prisonniers faits pendant la guerre (*Guerre des Juifs*, IX, VI, 3).

jusqu'au bout, et furent pris avec la ville au dernier jour. On les transporta à Rome pour les faire figurer dans la pompe du triomphe. La coutume romaine voulait que le chef des vaincus fût mis à mort dans cette journée. Au moment où le char du triomphateur arrivait devant le Capitole, on emmenait le prisonnier la corde au cou, en le maltraitant de toutes manières, jusqu'au cachot où on le tuait, et c'était là, aux yeux des Romains, le plus beau des spectacles et le fruit le plus goûté de la victoire [1]. La procession attendait au pied du Capitole l'annonce de cette mort, et alors s'élevaient les acclamations et commençaient les sacrifices offerts aux dieux. Voilà comme avait fini notre Vercingétorix, après avoir attendu cette fin pendant six ans, parce que le triomphe de César avait été retardé par les guerres civiles. Siméon eut l'honneur d'être considéré comme le chef des Juifs, et mourut de cette manière. Jean languit jusqu'à la fin de sa vie dans les prisons des Romains.

Ces deux noms sont loin d'avoir reçu les hommages qu'ils devaient attendre. L'Église chrétienne maudissait trop tout ce qui était juif pour les honorer, et d'un autre côté les Juifs eux-mêmes les ont laissés tomber dans l'ombre. Les Talmuds ni les Midraschim ne les ont pas prononcés une seule fois, non plus que ceux de Judas et de ses frères [2].

1. C'est ainsi que parle Cicéron. *Verr.*, V, 30.

2. Voir plus haut page 134. Voir cependant, IV, *Esdras*, XII, 45. — Derenbourg, pages 282-288 et page 302. — On peut supposer

Les livres rabbiniques ne s'intéressent qu'aux rabbins, et à ce qui se fait sous leur influence. Or il semble, quoiqu'on ne voie pas très-clair dans cette histoire, que les rabbins ne s'associèrent pas à la révolte qui aboutit à la ruine de Jérusalem ; que les plus considérables d'entre eux se tinrent à l'écart, et s'établirent pendant le siége à Iabné.

Au triomphe de Vespasien et de Titus, on porta solennellement dans Rome les objets consacrés au culte de Iehova qui avaient été pris dans le Temple : on les voit encore aujourd'hui dans les bas-reliefs de l'arc de Titus, où on remarque particulièrement le chandelier à sept branches [1].

Vespasien et son fils ne prirent pas le nom de

aussi que les auteurs de ces livres craignaient, en appuyant sur les souvenirs de guerre, de paraître nourrir eux-mêmes, contre les pouvoirs de leur temps, des pensées d'indépendance et de révolte, et qu'ils mettaient plus volontiers en scène les hommes de paix.

V. Joguet, dans un ouvrage posthume auquel M. Duruy a rendu un juste témoignage, *les Flaviens*, 1876, se plaint avec amertume qu'il ne soit pas sorti des synagogues « une œuvre littéraire durable en faveur de la grande cause qui avait succombé, un appel à l'avenir contre l'injustice du sort et des hommes, un monument de piété patriotique aux nouveaux Machabées, de manière à vaincre le temps et le mauvais vouloir des conquérants ; » et qu'il ne nous reste de la grande guerre juive qu'un récit écrit dans la cour et sous l'approbation de Titus (page 36).

1. Joseph ne mentionne pas l'arche parmi les objets qui figurèrent dans la cérémonie du triomphe, et on ne la retrouve pas non plus dans les bas-reliefs de l'arc de Titus. On a vu, en effet, qu'elle avait disparu déjà au temps du livre attribué à Jérémie. Un chroniqueur byzantin, Jean d'Antioche ou Malala, dit que Titus fit présent à la ville d'Antioche de Kéroubs d'airain pris dans l'intérieur du Temple (p. 261 et 281, édit. de Bonn.). Il ne dit pas que ce soient les deux Kéroubs qui étaient sur l'arche, et s'il le disait, on ne pourrait l'admettre d'après une aussi faible autorité.

judaïcus, suivant la coutume romaine; sans doute parce que ce nom avait quelque chose d'équivoque, et rappelait l'idée des judaïsants.[1].

Dès le commencement de la guerre, et avant le siége de Jérusalem, les sicaires s'étaient emparés de la forteresse de Masada, et ils la tenaient encore. Ce fut le dernier obstacle que les Romains trouvèrent devant eux. Joseph raconte que ces champions obstinés de l'indépendance juive, se voyant forcés par les Romains, s'entre-tuèrent tous, après avoir égorgé leurs femmes et leurs enfants. Deux autres places fortes, Hérodion et Machéronte, s'étaient rendues.

Un grand nombre de Juifs s'étaient réfugiés en Égypte, et essayaient d'y rallumer la guerre. Livrés aux Romains, ils se laissèrent torturer et tuer sans se soumettre à saluer l'empereur du nom de maître. Vespasien fit détruire alors le temple que les Juifs avaient en Égypte; ce temple survécut ainsi à peine à celui de Jérusalem. Une autre tentative de soulèvement, en Cyrénaïque, fut également étouffée dans le sang.

Tout ce qui était juif fut plongé dans la consternation par la ruine de Jérusalem, ou plutôt par la ruine du Temple; ils n'avaient vécu que pour leur dieu, et c'était leur dieu qui leur manquait. On fit le deuil, on jeûna; beaucoup se condamnèrent à ne plus manger de viande et à ne plus boire de vin [2]. Sur les

1. Dion, LXVI, 7.
2. Derenbourg, page 292.

ruines de Jérusalem ne siégeait plus même aucune autorité religieuse. Le sanhédrin résidait à Iabné, ville qui déjà trente ans avant la guerre paraît avoir été un des principaux centres du judaïsme, quoique la population y fût mêlée de Gentils [1].

M. de Saulcy a salué cette défense de Jérusalem d'un cri d'admiration et de sympathie auquel je fais écho de tout mon cœur. Les Juifs ont donné là un spectacle dont l'humanité devra toujours leur tenir compte. Ce siége désespéré, cette résistance incomparable, ce martyre d'un peuple entier, témoignent d'une force intérieure qui explique assez comment le judaïsme a moralement subjugué le monde [2]. Le récit de cette guerre, quoique fait par Joseph, c'est-à-dire par un écrivain médiocre d'esprit et de cœur, demeurera toujours comme une protestation contre la conquête romaine et contre toute conquête; protestation qu'aucune grandeur, nuls souvenirs ni monuments ne peuvent effacer. L'exemple de Jérusalem protégera mieux que tous les discours l'inviolabilité de la patrie et celle de la conscience.

Les affreux souvenirs de la guerre de Titus, les exécutions épouvantables qui avaient étouffé dans l'Égypte et la Cyrénaïque les derniers restes de cette

1. Philon, l'*Ambassade à Gaius*. Voir aussi, sur Iabné, Derenbourg, p. 288, 302, etc., Neubauer, *la Géographie du Talmud*, 1868, p. 73-76, et la traduction du *Traité des Berakhoth*, par M. Schwab, p. 80.

2. « Ce ne sont pas quelques hommes, ni une armée, c'est un peuple presque entier qui va mourir pour ses croyances et sa liberté. » Duruy, *Histoire des Romains*, t. IV, 1874, page 152.

guerre, avaient laissé dans les Juifs de ces provinces, moins anéantis que ceux de la Judée, d'implacables ressentiments. Ils se réveillèrent pendant la guerre de Trajan contre les Parthes, guerre où étaient sans doute mêlés les Juifs de chez les Parthes, demeurés libres. En Cyrénaïque, il n'y eut pas précisément une guerre, mais un massacre des Grecs et des Romains surpris par des Juifs. Dion impute à ceux-ci d'effroyables atrocités [1].

Ils firent à leur tour paraître leurs ennemis dans l'arène, aux prises avec les bêtes féroces. Dion compte plus de 220 mille hommes massacrés; il en compte plus de 240 mille dans l'île de Cypre : les Juifs, dit Eusèbe, étaient comme possédés par un démon de révolte. En Égypte, les Grecs, accablés par les Juifs, se retranchèrent dans Alexandrie; les Juifs de la ville furent à leur tour égorgés ou brûlés vifs. Il y eut là une guerre véritable, pour laquelle Trajan dut envoyer des forces considérables, et qui finit par de grandes tueries de Juifs [2].

La Judée, sous Trajan, resta tranquille. Cela dura jusqu'à la seizième année d'Hadrien; mais l'empereur ayant alors voulu faire de Jérusalem une colonie romaine, c'est-à-dire une ville de Gentils, où seraient établis les dieux des Gentils, les Juifs n'en purent

1. De manger la chair de ceux qu'ils assassinaient; de se faire de leurs boyaux des ceintures; de les écorcher et de se vêtir de leur peau; de les scier depuis la tête jusqu'au bas du corps.

2. L'historien Appien faillit périr dans cette guerre. Voir le fragment d'Appien retrouvé par M. Miller (*Revue archéologique*, 1869).

supporter l'idée. La Judée propre s'insurgea, et essaya une dernière fois de revivre. Le rabbin Akiba fut le prophète de cette guerre; il n'est connu, je crois, que par les sources rabbiniques; mais il y fait la plus grande figure, et il y paraît au premier rang des docteurs et des martyrs [1]. Pour le capitaine, on ne sait pas son nom propre; les textes l'appellent le fils de Koziba, Ben Koziba ou Bar Koziba. Mais Akiba lui ayant appliqué la prophétie de Balaam (*Nombres*, XXIV, 17) : «Une étoile est sortie de Jacob», ce ne fut plus Bar Koziba, mais Bar Kokhaba, le fils de l'étoile, en grec Barcochébas [2]. La guerre avait été d'abord souterraine; le pays se couvrait de tranchées, où des troupes d'hommes s'abritaient, se rejoignant les unes les autres par des communications secrètes : puis la révolte éclata. Elle s'étendit à des hommes de toute race, et il sembla, dit Dion, que la terre entière en fût remuée. Julius Severus, chargé de la combattre, ne voulut pas se hasarder dans une grande bataille contre le désespoir furieux des insurgés; il les coupa les uns des autres et les détruisit péniblement par une succession de combats et de siéges. Le dernier fut celui de Bettar, quelle que soit la ville ainsi désignée, où les plus obstinés furent à la fin acculés et forcés [3]. Près de 500,000 hommes,

1. Derenbourg, p. 330, 395-6, 436.

2. Eusèbe, *Hist. ecclés.*, IV, 8. Cf. Justin, *Apologie.*, 31, etc. Derenbourg, p. 423.

3. Eusèbe, *Hist. ecclés.*, IV, 8. Neubauer, p. 103. Le Talmud dit que Bar Koziba fut tué, et sa tête portée à l'empereur. Derenbourg, p. 434. — Sur la question de savoir ce que c'est que Bettar, il a

d'après Dion, périrent par le fer; une multitude immense fut consumée par la famine, par les maladies et par le feu. Mais les Romains eux-mêmes furent rudement éprouvés. Hadrien, en écrivant au sénat, n'osa pas se servir, au début de sa lettre, de la formule ordinaire : « Bonne santé à vous et vos enfants ; nous sommes en bonne santé ici, moi et l'armée [1]. »

Jérusalem devint donc la colonie Aelia Capitolina (Aelius était le *nomen gentilitium* d'Hadrien), et un temple y fut élevé à Jupiter. Le règne de Iehova était fini.

On peut demander à quoi a servi aux Juifs cette résistance désespérée ; on peut plaindre ce qu'on appellera un fanatisme féroce : mais je ne puis m'empêcher de respecter leur obstination; et je ne crois pas d'ailleurs qu'elle ait été aussi stérile qu'il le semble. Le sentiment d'intraitable fidélité à leur dieu qui a soulevé alors les Juifs est le même par lequel ils ont conservé vivant le judaïsme, sinon la Judée. Il est vrai qu'il leur en a coûté cher : il leur a fallu, pour des siècles, cesser de vivre de la vie commune du genre humain, et non-seulement se résigner à toutes sortes de souffrances et d'avanies, mais encore, pour mieux préserver leur indépendance, isoler jus-

paru encore, en 1877, une dissertation en allemand, que je n'ai pu lire (par Lebrecht, Berlin).

1. Dion, LXIX, 14. Sans doute en latin : *Ego exercitusque valemus*. On sait les mots fameux par lesquels se termine le dernier bulletin de la campagne de Russie, du 3 décembre 1812 : « La santé de Sa Majesté n'a jamais été meilleure » (*Correspondance de Napoléon*, t. XXIV, p. 383). Mais s'il avait eu à employer la formule romaine, « moi *et mon armée*, » Bonaparte lui-même aurait reculé.

qu'à leur esprit, et l'emmurer dans la prison ténébreuse de leurs Talmuds. Mais à ce prix ils ont duré; ils ont duré, pendant tout le moyen âge, en face de l'Église, comme ils avaient fait en face de l'empire romain, également invincibles aux deux plus redoutables tyrannies qui aient jamais pesé sur l'humanité. Et leur vigueur s'est si bien entretenue sous cette éducation du malheur, qu'à mesure que la liberté moderne les fait rentrer dans le concert des peuples, ils y apportent des forces considérables, qui s'annoncent comme devant contribuer grandement aux progrès de l'avenir [1].

1. On ne doit pas oublier, dans un livre de critique, de rappeler que l'exégèse religieuse des temps modernes est sortie principalement de la polémique des rabbins contre la théologie chrétienne :

> Éclaircis des rabbins les savantes ténèbres.
>
> (Boileau, *Sat.* VIII, vers 216.)

CHAPITRE IX

LES APOCRYPHA : LE JUDAÏSME AUX DERNIERS TEMPS.

Parmi les *apocrypha* [1] se présente d'abord le Premier livre des Machabées. Si on prend à la lettre le chapitre VIII de ce livre, il semble qu'au temps où il est écrit les Romains sont les alliés des Juifs, et qu'ils ne leur ont pas encore fait la guerre. Cependant à l'endroit où est racontée l'histoire de Siméon ou Simon (XIV, 41), il est dit qu'il est proclamé prince des Juifs « à toujours », *jusqu'à ce qu'il s'élève un prophète fidèle*. Ces derniers mots marquent évidemment un terme au règne des Asmonées, et ce terme, c'est l'avénement d'Hérode, qui était regardé, on l'a vu plus haut, comme annonçant la venue du prophète ou de l'Oint attendu. On pouvait encore sous Hérode se faire l'illusion, quoiqu'il fallût pour cela quelque complaisance, que les Romains étaient pour les Juifs des alliés et des protecteurs [2]. Quant à ce qui est dit dans ce même chapitre, que Rome se gouverne par

1. Voir page 313.
2. C'est ainsi qu'Hérode lui-même présente les choses dans un discours que Joseph lui fait tenir (*Antiq.*, XV, XI, 1).

son sénat et ses consuls et n'a pas de rois, cela pouvait et devait encore se dire sous Auguste [1].

La *Sagesse de Jésus, fils de Sirach*, est le même écrit que la Vulgate appelle *Ecclesiasticus*, discours pour l'*ecclesia* ou l'assemblée. L'auteur est nommé à la fin du livre, dans un verset dont je conserve le mot à mot (v, 27), quoique la construction n'en soit pas satisfaisante dans notre langue : « J'ai consigné dans cet écrit les leçons de la sagesse et de l'expérience, Jésus fils de Sirach, de Jérusalem, qui a versé de son esprit toute cette sagesse. »

L'ouvrage rappelle les *Proverbes* comme livre gnomique ; mais on y reconnaît d'abord un esprit différent et plus moderne. L'auteur se plaît à nommer la Loi, et à l'invoquer comme l'autorité suprême. Il est pénétré de sentiment de la grandeur et de l'importance du sacerdoce (vii, 29, etc.). C'est là ce qu'on ne voit pas dans les livres dont j'ai parlé jusqu'ici, si ce n'est dans les *Psaumes* et surtout dans la dernière partie des *Psaumes*, où même cela n'est pas si marqué [2]. Ce qui est encore plus particulier au *Fils de Sirach*, c'est l'hommage qu'il rend à la doctrine et aux docteurs (γραμματεῖς). Il a tout un morceau pour célébrer l'homme qui fait son étude de la Loi, qui en sait les secrets et en éclaire les obscurités ; il lui promet la

1. Il est à remarquer que les versets ii, 59-60, se rapportent à ce qui est raconté dans *Daniel*, iii et vi.

2. On peut ajouter aux *Psaumes* la dernière partie des *Proverbes* : voir plus haut, page 290.

faveur des grands, la renommée, même après sa mort, et il oppose cet éclat à la condition servile des hommes qui travaillent de leurs mains, « et qui ne servent qu'à faire subsister le monde ». Celui-là ne devait pas estimer, comme l'*Ecclésiaste*, qu'il y eût trop de livres.

Soit que la forme même de ces recueils de sentences ait permis qu'il s'y soit introduit des morceaux de provenances diverses ; soit que l'auteur du livre ait véritablement fait des emprunts à des morales fort différentes l'une de l'autre ; il est certain que le livre du *Fils de Sirach* contient des passages qui n'ont rien d'édifiant. Tel est ce développement sur les esclaves, au chapitre XXXIII (ou XXX).

« Le fourrage, le bâton et la charge à l'âne ; à l'esclave, le pain, la correction et l'ouvrage. Travaille-le, et tu seras tranquille ; relâche-le, et il cherchera la liberté. Le joug et le fouet lui ploieront le cou ; au mauvais esclave, les roues et les tortures. Force-le au travail, pour qu'il ne soit pas oisif ; car l'oisiveté n'enseigne que le mal. Tiens-le à l'ouvrage, c'est ce qui lui convient ; s'il n'obéit pas, alourdis ses chaînes. » Nous avons déjà rencontré dans les *Proverbes* cette sagesse, expression d'une triste et brutale réalité [1].

1. Un confesseur de la vérité et de la justice, Boutteville, dans un livre intitulé : *La Morale de l'Église et la Morale universelle*, 1866, livre excellent, qui l'a fait déclarer indigne d'enseigner la jeunesse, citait ce morceau (p. 320), pour montrer quelle est l'illusion des croyants, qui, regardant de tels discours comme la parole même de Dieu, viennent ensuite nous demander d'être re-

Ce n'est pas là heureusement le ton général du livre, et l'auteur a d'ordinaire un accent plus véritablement religieux. Sa piété a même une ardeur, une sévérité, une délicatesse, dont on est vivement frappé. Il parle de son dieu de la manière la plus tendre : « La miséricorde de l'homme va à son frère, mais la miséricorde du Seigneur va à toute chair ; reprenant, dressant, instruisant, ramenant l'homme comme le berger son troupeau (xviii, 13). » Il l'appelle, « mon père » (xxiii, 1). Il est plein de ce que nous appelons la foi, et c'est seulement chez lui que ce mot de foi, πίστις, commence à prendre le sens et la force qu'il a gardés dans la langue chrétienne (ii, 13 ; xl, 12). Cette foi est prête à embrasser le martyre : « Combats jusqu'à la mort pour la vérité, et le dieu ton Seigneur combattra pour toi (iv, 28). » Il a l'aversion du péché : « Fuis le péché comme un serpent (xxi, 2). » Le péché, c'est sans doute la transgression de la Loi, la complaisance pour les mœurs et les habitudes des Gentils. Et il ne suffit pas, si on a péché, de faire pénitence : « Celui qui se lave pour avoir touché un mort [1], et qui le touche de nouveau, à quoi lui sert de s'être lavé? Ainsi l'homme qui jeûne pour ses péchés, puis qui reprend son train et recommence à vivre de même, à quoi bon sa prière, et qui est-ce qui l'écoutera [2]? » Mais ce que sa foi a peut-être de plus

connaissants à la religion de ce que l'humanité a fait contre l'esclavage.

1. *Nombres*, xix, 11-12.

2. *Sirach*, xxxi, 25 (Vulg., xxxiv, 30). — L'ordre des chapitres, entre le xxxe et le xxxviie, n'étant pas le même, dans la Vulgate et

nouveau, c'est que son mépris pour tout ce qui n'est pas son dieu va jusqu'à lui faire étouffer le plus vif peut-être des désirs qu'un Juif pût former, celui d'avoir de nombreux enfants. Le *psaume* disait encore (cxxviii, 2) : « Ta femme est au fond de ta maison comme une vigne féconde, et ses fils sont rangés comme des plants d'olivier tout à l'entour de ta table. » Voici maintenant comment parle le *Fils de Sirach* (xvi. 1-3) : « Ne te soucie pas de nombreux enfants qui ne seraient pas bons ; ne mets pas ta joie dans des fils impies. Ne prends pas plaisir à ce qu'ils se multiplient, si la crainte du Seigneur n'est pas avec eux. Ne t'enorgueillis pas de leur existence ; ne suis pas des yeux leur trace. Car un seul [qui est fidèle] vaut mieux que mille, et mieux vaut mourir sans enfants que d'avoir des impies pour enfants. » La foi juive est donc arrivée à un tel état d'exaltation, que le vrai Juif ne compte plus le fils qui aurait passé aux Gentils et qui n'appartiendrait pas au Seigneur.

Mais plus il hait les infidèles, plus il aime ses frères, et redouble envers eux de charité : « L'eau éteint le feu et la flamme, et la miséricorde efface les péchés (iii. 30). » Le *Fils de Sirach* devance, ou plutôt il

dans l'édition grecque d'Alcala, que dans le manuscrit du Vatican (source de l'édition grecque de Rome), et dans celui d'Alexandrie, je donnerai une double indication toutes les fois que j'aurai à citer un passage pris dans ces chapitres.

En outre (c'est peut-être l'occasion de le dire), le texte de la Vulgate contient beaucoup de pensées qui ne sont pas dans le texte grec, et elle a ainsi beaucoup plus de versets dans chaque chapitre, de sorte que les numéros des versets ne se répondent plus. Je cite toujours d'après le grec.

dicte la prière fameuse du Discours sur la montagne [1] : « Pardonne à ton prochain ses offenses, et alors, quand tu prieras, tes péchés te seront remis (XXVIII, 2). » Il dit aussi avant l'Évangile : « Place ton trésor suivant les commandements du Très-Haut, et il te profitera plus que l'argent [2]. » Quant à ceux qui prennent la subsistance du malheureux, et qui croient gagner le Seigneur par des offrandes et des sacrifices, il leur déclare que le Seigneur ne fait acception de personne aux dépens du pauvre [3]. « Les larmes de la veuve ne coulent-elles pas sur sa joue, et son cri ne s'élève-t-il pas contre celui qui les fait couler? » Et avec une incomparable énergie : « C'est offrir l'enfant en sacrifice devant son père, que de sacrifier avec le bien des malheureux [4]. »

Remarquons seulement que la charité du pieux écrivain ne s'adresse qu'à ses frères dans le Seigneur : « Donne au fidèle et ne t'embarrasse pas du pécheur (c'est-à-dire de l'infidèle); fais du bien au dévot, et ne donne pas à l'impie. Coupe-lui les vivres; ne lui donne pas des tiens, de peur de le faire par là plus fort que toi; car il te rendra du mal au double pour le bien que tu lui auras fait. Le Très-Haut lui-même déteste les pécheurs, et réserve à l'impie ses vengeances. » (XII, 4). De telles paroles témoignent assez combien les vrais Juifs étaient alors ulcérés contre les Gen-

1. *Matth.*, VI, 12.
2. Ch. XXIX, 11. Comparer *Matth.*, VI, 19.
3. *Sirach*, XXXII, 15 (Vulg., XXXV, 16).
4. *Sirach*, XXXI, 20 (Vulg., XXXIV, 24).

tils [1]. On a vu dans les *Proverbes* (xxv, 21) un précepte plus charitable : « Si ton ennemi a faim, donne-lui à manger; » mais il ne s'agissait là que d'un ennemi personnel. Ici c'est un ennemi public, qui combat contre le Seigneur et contre Israël : on est en état de guerre.

Au point de vue des croyances, le livre du *Fils de Sirach* présente aussi des choses nouvelles. L'écrivain attend comme très-prochain un jour du Seigneur, où celui-ci fera justice à Israël et détruira l'empire des Gentils qui l'ont opprimé : « La prière de l'humble va au delà des nues; elle ne s'arrête pas qu'elle ne soit arrivée au Seigneur; elle ne se détourne pas avant que le Très-haut n'y ait fait droit... Aussi le Seigneur ne tardera pas..; il rompra les reins tout à l'heure aux hommes sans pitié ; il prendra vengeance des nations ; il fera disparaître la multitude des oppresseurs ; il brisera les sceptres des impies... Il jugera le procès de son peuple, et le réjouira par sa miséricorde. » Ce n'est plus d'un homme qu'on attend la délivrance, mais seulement du Seigneur lui-même ; on ne voit pas d'ailleurs ici que le Seigneur doive agir par un prophète ou un Messie [2].

Un passage du livre du *Fils de Sirach* contient la doctrine morale du libre arbitre (xv, 11) : « Ne dis

1. La même pensée se retrouve dans *Tobie*, iv, 17, mais la Vulgate l'y a effacée.

2. *Sirach*, xxxii, 17-19 (Vulg., xxxv, 21). Voir aussi le chapitre xxxiii et la fin du chapitre xxxvi (ou dans la Vulgate, xxxvi, 1-9).

pas : C'est le Seigneur qui m'a fait pécher, car ce qu'il déteste, tu ne dois pas le faire. Ne dis pas : C'est lui qui m'a égaré ; car il n'a pas affaire du pécheur. Le Seigneur hait toute profanation ; ce doit donc être chose haïe de ceux qui le craignent. Au commencement il a fait l'homme, et il l'a abandonné à son discernement. Si tu le veux bien, tu garderas ses commandements, en observant fidèlement la règle. Il a mis devant toi l'eau et le feu : c'est à toi de porter la main là où tu voudras. » — On ne trouve nulle part dans la Bible hébraïque un passage qui approche autant d'une thèse de philosophie.

Au verset XXI, 27, on lit le nom de Satanas comme un nom propre, mais je reviendrai ailleurs sur ce verset.

Le *Fils de Sirach* ne connaît, non plus que les écrivains bibliques, ni résurrection ni immortalité [1].

Il est dit, au verset XII, 7, que le Seigneur a puni jadis la révolte des géants. Les géants sont nommés dans la *Genèse* (VI, 6), mais il n'y est point parlé de leur révolte. Un verset d'un autre *apocryphon*, la *Sagesse de Salomon* (XIV, 6), montre qu'on supposait que c'était la race de ces géants qui peuplait la terre au moment du déluge, et que le déluge avait abîmée [2].

Tout concourt donc à témoigner que le livre du *Fils de Sirach* est très-voisin de l'époque chrétienne. Et cependant le texte grec est précédé d'une préface où un Jésus, fils de Sirach, déclare qu'il s'est établi en

1. Ch. XVII, 27 ; XXII, 11 ; XLI, 1, etc.
2. Voir aussi *Baruch*, III, 26.

Égypte en l'an 38 de Ptolémée Euergète (le second Euergète ou Physcon), c'est-à-dire l'an 135 avant notre ère, et que là il a mis en grec l'ouvrage écrit en hébreu par son grand-père, du même nom que lui ; de sorte que si on suppose cinquante ans de distance entre le grand-père et le petit-fils, le livre remonterait jusqu'au règne de Ptolémée l'Épiphane, vingt ans au moins avant la guerre de l'indépendance, 180 ans avant l'ère chrétienne. Ceux qui ne pourront le croire devront admettre que ce récit n'est qu'une fiction, et qu'en réalité le livre est d'une date beaucoup plus moderne. Voici ce qui peut expliquer cette fiction.

Le Talmud nomme plusieurs fois le Fils de Sirach, ou Ben-Sira, et cite sous son nom diverses sentences ; mais parmi ces sentences, plusieurs ne se retrouvent pas du tout dans le livre grec que nous lisons, et aucune que je sache n'y est reproduite textuellement. Et ce qui est surtout à remarquer, c'est que le Talmud, au contraire, cite textuellement sous ce même nom de Ben-Sira des versets du livre des *Proverbes*[1].

La conséquence la plus naturelle à en tirer, c'est que Jésus, fils de Sirach, de Jérusalem, était le véritable auteur du livre anonyme des *Proverbes*, et que plus tard on attribua au même Jésus les écrits gnomiques faits à l'imitation de ce livre. On a ainsi en hébreu deux recueils alphabétiques de sentences sous le nom de Ben-Sira. Quant à la *Sagesse du fils de Sirach*, on peut faire deux hypothèses : l'une, qu'elle

1. Je puis indiquer *Prov.*, IV, 8 et XV, 15. Voir Derenbourg, p. 50, note, et le *Traité des Berakhoth*, traduit par Schwab, p. 131.

a été traduite d'un livre hébreu ; l'autre, qu'elle est grecque d'original, mais composée à l'aide de recueils hébreux pareils aux deux qui sont arrivés jusqu'à nous.

Quelques versets des chapitres x et xi semblent indiquer la date du livre. Quand on y lit (x. 14) : « Le Seigneur a renversé les siéges des puissants, et il a mis les humbles à leur place, » et surtout (xi. 5) : « Beaucoup de puissants ont été jetés à terre, et *celui à qui on ne pensait pas* a porté le diadème » ; il est difficile de ne pas appliquer cela à Hérode, devenu roi à la place des Asmonées.

Cependant il fait observer que le livre se compose de deux parties, dont la seconde, qui commence au verset 15 du chapitre xlii, paraît tout à fait détachée de la première. Elle pourrait être encore plus moderne. Elle contient une espèce de résumé de la vie des grands personnages de l'histoire juive, qui rappelle un peu les résumés historiques de la Bible aux *psaumes* cv, cvi [1].

1. Des critiques ont cru que le beau développement sur Siméon le Juste (l, 1-22) témoigne que l'auteur du livre était contemporain de ce grand prêtre ; mais une telle supposition n'est pas nécessaire pour expliquer cet hommage. On voit par le Talmud que Siméon était resté dans la tradition rabbinique comme l'idéal du grand prêtre (Derenbourg, p. 46-48). Son règne avait été long, et surtout ce règne avait précédé immédiatement le temps des profanations. Après lui, le peuple d'Israël n'a plus à sa tête que des chefs demi-hellènes, dont le ministère n'a nullement le caractère de sainteté que réclamaient les disciples fidèles de la Loi. Le *Fils de Sirach* célèbre Siméon comme il a célébré Aaron (xlv, 8-27) : l'un est le premier, l'autre est, pour ainsi dire, le dernier des vrais grands prêtres.

Les *apocrypha* autres que les deux dont je viens de parler appartiennent à une époque beaucoup plus récente ; on peut s'assurer qu'ils sont postérieurs, non-seulement à l'ère chrétienne, mais encore à la destruction de Jérusalem [1]. Je ne crois donc pas utile d'étudier ces livres directement et de les prendre un à un, comme j'ai fait pour ceux dont j'ai parlé jusqu'ici. Je les retrouverai dans l'histoire des temps chrétiens. Ici, je dois plutôt rechercher d'une manière générale quels étaient les sentiments et les idées des Juifs au moment où le christianisme est sorti du judaïsme, et c'est seulement en vue de cette étude que je recueillerai des indications dans ces modernes *apocrypha*.

LE CHRIST OU MESSIE.

A défaut de textes authentiques qui appartiennent au moment même où s'est produit le christianisme, nous ne pouvons guère être renseignés sur ce que pensaient alors les Juifs que par les premiers écrits des Chrétiens ; mais nous le sommes ainsi, sur certains points, de la manière la plus positive. Ainsi nous ne pouvons douter que tous les Juifs, à cette date, n'attendissent l'avènement prochain du règne de leur dieu, et que tout le monde n'espérât voir paraître l'Oint, par qui ce règne devait s'établir. L'Oint, ainsi entendu, n'est pas dans la Bible ; l'idée n'en est pas moins sortie de la Bible, et particulièrement des livres attribués aux *prophètes*.

1. Voir la note B à la fin du volume.

Isaïe, aux chapitres IX et XI, promet aux fils d'Israël un chef libérateur, qui n'est pas né encore au temps de leurs calamités, mais qui va naître : enfant béni, fils glorieux, rejeton de Jessé, plein de sagesse et de grandeur ; qui sera le fort, le vaillant, le père des temps à venir, le prince de la paix, et qui affermira à jamais le siége de David. Son règne sera un âge d'or, où le loup gîtera avec le mouton, où les justes prévaudront et les méchants seront confondus ; où Israël, en pleine prospérité, dominera sur ses voisins et donnera ses oracles à tous les peuples. — Voyez aussi II, 2-4. — Sous ces images poétiques, la critique ne peut chercher que de l'histoire ; mais quelle histoire ? Si, avec la tradition, on place *Isaïe* au temps de l'invasion assyrienne, le personnage attendu sera Ézéchias. Si on le met au temps de Cyrus, ce devra être Zorobabel. Si on ne craint pas de descendre jusqu'au temps des Asmonées, ce sera Simon, le restaurateur de l'indépendance des Juifs, ou son brillant successeur Hyrcan.

Le siége de David, c'est simplement celui des princes qui résident dans la « cité de David » : c'est ainsi qu'on appelle Sion et Jérusalem ; et les mots de rejeton de David (ou de son père Jessé) ne font qu'exprimer en style poétique l'héritier, le successeur de David. Tous les chefs de Juda tiennent David pour leur auteur [1].

1. C'est à peu près ainsi que, dans la *Henriade* de Voltaire,

Charlemagne et Clovis
Veillent du haut des cieux sur l'empire des lis.

Le héros d'*Isaïe* est donc un personnage historique ; mais il vint un temps, quand la Judée fut tombée sous la puissance terrible de Rome, où, en relisant les *prophéties*, on ne put s'empêcher de les appliquer, non plus à un passé qui n'avait pas d'intérêt, mais à l'avenir qu'on s'obstinait à rêver, quoique impossible. En effet, qu'importaient les délivrances d'autrefois à ceux sur qui le joug pesait de nouveau, plus lourd que jamais ? On ne comprenait plus d'ailleurs les exagérations de la langue poétique des *prophètes* ; les imaginations, devenues plus exigeantes par la souffrance, voulaient tout prendre à la lettre, et faisaient d'une métaphore un miracle. Le libérateur espéré, qu'on ne pouvait plus attendre du cours vraisemblable des choses, devint un personnage surnaturel, et c'est ce personnage qu'on crut voir annoncé dans les *prophètes*. On l'appela l'Oint par excellence, en hébreu le Messie, en grec le Christ [1].

C'est dans les psaumes qu'on a trouvé ce nom de l'Oint, qui n'est même pas dans *Isaïe* [2]. Le psalmiste, qui chante les luttes réelles d'Israël contre les Gentils, nomme plus d'une fois, à côté d'Israël, l'Oint, c'est-à-dire le prince grand prêtre qui conduit le peuple au nom de son dieu. Il représente les chefs des peuples conjurés contre Iehova et contre son Oint, II, 2. Il compte que Iehova délivrera son Oint menacé, XX. 7 ; XXVIII, 8. — « Regarde, ô mon dieu, la face de ton Oint, LXXXIV, 10. » — « Ne permets pas que ton Oint

1. A cause de l'onction des rois et des grands prêtres.
2. Si ce n'est appliqué à Cyrus, XLV, 1.

tourne le visage en arrière, cxxxi, 17. » — « J'allumerai, dit Iehova lui-même, une lampe pour mon Oint, cxxxii, 17, etc. » — Toutes ces paroles, si vivantes quand elles ont été écrites, on ne les a pas laissées devenir des paroles mortes ; on les a fait revivre en les appliquant à l'Oint à venir. Et on a fait de même pour d'autres textes, où le nom de l'Oint ne se trouvait pas. Ainsi on lisait au Psaume cx : « Iehova a dit à mon Seigneur : Assieds-toi à ma droite, et je réduirai tes ennemis à te servir de marche-pied, etc. » Cet hymne, où un chef d'Israël est célébré sur un ton si poétique, comme le champion et en quelque sorte le représentant de Iehova sur la terre, comment ne pas le rapporter à l'Oint qu'on attendait ?

Ce sont donc les psaumes qui ont popularisé l'Oint, le Messie, le Christ, quoiqu'ils ne prissent pas ce mot au sens qu'on lui a donné depuis. Ce sont eux qui dans le monde hellénique ont mis le nom du Christ dans toutes les bouches, et qui ont fait que lorsque ce monde a été conquis au judaïsme, il s'est enrôlé sous ce nom [1].

Le premier livre où on trouve exprimé en termes formels le messianisme est un livre grec intitulé, les *Psaumes de Salomon* (par opposition à ce qu'on appe-

1. Il faut ajouter aux *Psaumes* ordinairement appelés ainsi quelques autres psaumes ou chants insérés çà et là dans les livres historiques (I *Samuel*, ii, 10 ; II *Samuel*, xxii, 51, etc.), ainsi que la prière d'*Habacuc*, iii, 13. Dans le récit des livres de *Samuel*, l'Oint est Saül ou David. Quant à l'Oint de *Daniel*, ix, 25, il n'est pas douteux qu'il ne désigne un personnage historique, ainsi que l'Oint retranché du verset suivant. Voir plus haut, p. 309.

lait les *psaumes de David*)[1]. Il y est dit que le Seigneur rassemblera un jour le peuple des « saints » et qu'il régnera sur eux ; qu'il purifiera Jérusalem ; que les peuples viendront de tous côtés l'y voir dans sa gloire, et que là résidera un roi juste, formé par le dieu lui-même : « Leur roi sera le Christ du Seigneur », XVII, 28, 36, etc. Et plus haut (23) : « Allons, Seigneur, fais lever parmi eux le roi fils de David, qui doit régner au temps que tu sais sur Israël ton fils. » Or, ce livre a été écrit (plusieurs passages en témoignent) peu après la mort de Pompée, à l'entrée du règne de César[2]. On peut même supposer que c'est parce qu'il est trop exactement daté, et qu'il se rapporte à un moment trop précis de l'histoire, qu'il n'est pas resté consacré, comme d'autres livres, par la religion des peuples ; on a cessé d'y prendre intérêt dès que le souvenir de Pompée s'est éloigné. Il n'a pas été adopté par l'Église.

On a vu plus haut que le *Premier livre des Machabées* n'annonce pas un roi, mais un prophète. Cette forme de la croyance populaire avait l'avantage d'être

1. Voir, dans le second Psaume, les versets 1 et suivants, 30 et suivants.

2. On trouvera le texte de cet écrit, avec des prolégomènes et des notes, dans le *Messias Judæorum* de M. Hilgenfeld, Leipzig, 1869. Voir aussi une dissertation de M. Auguste Carrière, *de Psalterio Salomonis*, Strasbourg, 1870.

Quant au *Livre des jubilés*, conservé en éthiopien, que je ne connais que par M. Vernes (*Histoire des idées messianiques*, etc., 1874, p. 139-150), je ne puis croire qu'il soit de la même date que les *Psaumes de Salomon*. Le passage cité p. 147 a dû être écrit après la destruction de Jérusalem.

moins blessante pour des maîtres qu'il fallait ménager. On pouvait l'autoriser d'ailleurs par un verset du *Deutéronome* [1].

On comprend bien que l'attente du Messie ne constituait pas alors ce que nous appelons un article de foi ou un dogme : c'était quelque chose d'entièrement libre, et par cela même de beaucoup plus fort ; qui, au lieu d'être imposé par l'autorité, l'était par la passion populaire.

Mais l'idée du Christ ne s'achève qu'avec celle de la Résurrection.

LA RÉSURRECTION ET LA FIN DU MONDE.

Quelque extraordinaire que puisse être l'avénement du Christ ou Messie, ce personnage n'était pas conçu d'abord comme essentiellement surnaturel, puisque le Christ n'est après tout qu'un chef libérateur. Mais l'idée du Christ s'est rencontrée avec une idée toute surnaturelle, celle de la Résurrection, idée qui n'est pas d'origine juive et qui n'a pas sa source dans la Bible comme celle de l'Oint.

Le judaïsme a reçu deux fois des idées orientales ; il y a là deux faits qu'il faut soigneusement distinguer, et qui ont été confondus. On a vu que la mythologie de la *Genèse* vient de l'Orient, et qu'elle est sortie de la Chaldée : les parties mêmes de cette mythologie qui se retrouvent dans la Perse semblent être entrées

1. *Deut.*, XVIII, 18. Voir *Actes*, III, 22 et VII, 37 : *Jean*, I, 45, etc.

chez les Juifs par la mythologie chaldéenne. Voilà ce que le judaïsme a dû à l'Orient avant l'époque du *Pentateuque*. Mais, plus tard, quand l'Asie fut devenue grecque, la religion de la Perse, ou le mazdéisme, s'est répandue directement dans le monde occidental, et aussi le nom du dieu Mithra, dont le culte et les mystères étaient devenus dominants dans cette religion. Plutarque nous dit que les Romains connurent Mithra au temps de Pompée, par les pirates de la Cilicie [1]. C'est aussi vers cette époque que les Juifs paraissent avoir reçu diverses croyances mazdéennes qu'ils avaient jusque-là ignorées, et entre autres la Résurrection des morts.

J'ai déjà dit plusieurs fois, ou plutôt j'ai rappelé (car il n'y a rien maintenant de plus connu) que les Juifs n'avaient aucune idée de l'immortalité de l'âme. Pour mieux dire, ils n'avaient pas même l'idée de l'âme, comme l'entendent les philosophes appelés spiritualistes. L'âme n'était pour eux que la vie, ou plus précisément la respiration, qui est la fonction vitale la plus apparente ; mais ils ne savaient ce que c'est qu'une âme qui n'a rien de sensible, et qui survit à la vie. Cette idée métaphysique est purement grecque.

La Résurrection des morts est tout autre chose : elle appartient au mazdéisme, et elle était déjà connue du monde grec au temps d'Alexandre, puisque au témoignage de Diogène de Laërte, Théopompe écrivait

1. Plutarque, *Pompée*, 24.

que, d'après la doctrine des Mages, les hommes doivent ressusciter un jour et devenir immortels : Diogène ajoute qu'Eudème de Rhodes disait la même chose. Le livre *sur Isis et Osiris* dit aussi, après avoir parlé de la doctrine mazdéenne d'un dieu du bien et d'un dieu du mal (p. 370) : « Théopompe assure que, d'après la doctrine des mages, ils doivent dominer chacun à son tour pendant trois mille ans ; pendant trois autres mille ans, ils se livreront combat et détruiront l'œuvre l'un de l'autre ; à la fin, le dieu de la mort succombera, τὸν ᾅδην ἀπολείπεσθαι ; alors les hommes seront heureux ; ils ne mangeront plus et n'auront plus d'ombre. » Mais nous avons les textes mazdéens eux-mêmes, et on y lit que la résurrection doit s'accomplir par un personnage à qui il appartient de détruire le mal et d'amener le règne du bien : « Nous adorons la lumière souveraine qui s'attachera à Çaoshyant, tueur de démons, et à ses compagnons, lorsqu'il ranimera le monde, l'affranchira de la vieillesse et de la mort, de la corruption et de la pourriture, le rendra éternellement vivant, éternellement accroissant, maître de lui-même, *alors que les morts se relèveront*, que l'immortalité de vie viendra, et que le monde recevra la vie au gré de ses vœux [1]. »

Tertullien reconnaît qu'il y avait dans la religion de Mithra ce qu'il appelle une copie de la Résurrection, et qui en était sans doute l'original : *et imagi-*

1. J'emprunte cette traduction au livre de M. James Darmesteter, *Ormazd et Ahriman, leurs origines et leur histoire*, 1876 (thèse présentée à la Faculté des Lettres de Paris), p. 226. Voir aussi p. 328.

nem resurrectionis inducit. C'était probablement Mithra lui-même qui devait ressusciter ses fidèles [1].

Chez les Juifs aussi, l'idée du Christ s'est associée à celle de la Résurrection ; c'était le Christ qui devait les ressusciter, et dès lors il ne pouvait être simplement un homme, mais quelque chose d'intermédiaire entre l'homme et le dieu. On lisait dans le psaume II ces paroles : « Iehova m'a dit : Tu es mon fils », appliquées au roi qui conduit le peuple élu. On les appliqua au Christ ou Messie, et ce personnage reçut comme un titre particulier ce nom de Fils de Dieu [2].

La croyance à la Résurrection, ainsi reçue des Perses par les Juifs, ne gagna que difficilement le monde grec, sans doute parce qu'elle répugnait trop à l'esprit philosophique. Mais on avait accueilli assez volontiers, parmi ces imaginations orientales, l'idée d'une fin du monde prochaine, qui devait être suivie d'un renouvellement. Au moment où Marius, annonçant les Césars, s'apprêtait à bouleverser la constitution romaine, Plutarque nous apprend que les haruspices d'Étrurie, consulté sur divers prodiges, avaient dit que ces prodiges annonçaient une révolution de l'univers et l'avénement d'une nouvelle race d'hommes. Car il y avait, disaient-ils, huit âges assignés à l'humanité, dont chacun devait se clore par des signes

1. *Prescriptions,* 40.

2. L'expression de Fils de Dieu pouvait d'ailleurs être prise aussi dans un sens plus large : II *Sam.*, VII, 14, etc. *Matthieu,* V, 9. Dans l'*Exode* (IV. 22), c'est Israël lui-même que Iehova déclare son fils.

extraordinaires, et ils annonçaient qu'on touchait à un de ces moments. Je ne sais où les haruspices avaient pris ce qu'ils disaient, mais ces âges ressemblent aux *yougas* du *Mahabharata* [1].

Plusieurs passages des classiques témoignent du crédit qu'avaient obtenu ces idées. Lucrèce annonce la fin du monde comme prochaine (V, 105). Sénèque en dit autant (N. Q. III, 30), et il ajoute que cette humanité condamnée va faire place à une autre, plus innocente et plus heureuse, du moins pour un temps. Et avant Sénèque, la fameuse IVe églogue de Virgile, parlant d'après les Oracles Sibyllins, sans s'arrêter aux idées sombres de destruction et de ruine, prophétisait comme prête à s'ouvrir une ère de paix et de félicité, à laquelle devait présider un Fils des dieux, c'est-à-dire un régénérateur béni par eux dès sa naissance, et avec qui naîtrait et grandirait l'âge d'or [2].

On ne s'étonne donc pas qu'à cette époque, je veux dire à la veille de l'ère chrétienne, les Juifs aient accueilli ces deux idées, de la Fin du monde et de la Résurrection, qui jusque-là leur étaient restées étrangères. Quand ils les eurent, ils voulurent les retrouver

1. Plutarque, *Sulla,* 7. *Mahabharata,* traduction Fauche, t. IV, p. 39.

2. Virgile applique au fils qui venait de naître à Pollion, alors consul (l'an 40 avant notre ère), toutes les poétiques espérances qui flottaient en ce temps-là dans bien des esprits. Il est telle de ces images (vers 22) qui se retrouve dans *Isaïe* (XI, 6 et 7), mais elle se retrouve aussi dans Théocrite (XXIV, 84), qui certainement ne l'avait pas empruntée aux Juifs.

dans leurs *prophètes*, et, du moment qu'on le voulait, on les y trouva.

Pour la Fin du monde, ce ne fut pas difficile ; certaines expressions des livres bibliques se prêtèrent sans peine à la disposition des esprits. Quand les *prophètes* célèbrent, sous la forme prophétique, et comme s'ils les voyaient dans l'avenir, les révolutions dont ils ont été témoins, et par lesquelles Israël longtemps abattu a été relevé et affranchi, ils disent volontiers, les regardant comme de grands coups frappés par leur dieu, qu'il fera cela « dans les derniers jours », ou même, au singulier, « dans le dernier jour ». Les hébraïsants déclarent que ces mots répondent simplement au français *enfin*, *à la fin* (comme cela est évident par *Osée*, III, 5) ; mais il était aisé de les prendre dans un autre sens.

Aussi bien ils emploient dans leurs tableaux toutes sortes d'images et d'hyperboles qui se sont trouvées merveilleusement en accord avec cette idée d'une Fin du monde. On y voit le ciel et la terre qui s'ébranlent, le soleil, la lune et les étoiles qui s'obscurcissent et qui s'éteignent. Ce ne sont là que des figures pour dire : Tout sera sens dessus dessous. C'est ainsi qu'*Isaïe* s'écrie, en apostrophant Babylone : « Brillante étoile, comment es-tu tombée du ciel ? » Mais des esprits troublés ont cru voir dans ces paroles le bouleversement de la nature abîmée et rentrant dans le chaos [1].

1. Ce style se retrouve jusque dans la littérature profane et classique. Cicéron écrit familièrement à Atticus (II, 21), en parlant de

Mais pour la croyance à la Résurrection, il n'y avait rien dans la Bible à quoi on pût l'accrocher. Un seul passage, qui se trouve dans *Job*, XIX, 25, s'est prêté tant bien que mal à cette interprétation. Voici la traduction littérale de ce passage : « Je le sais, mon vengeur existe ; à la fin il se montrera sur ma poussière. Et après que ma peau ne sera plus, mon corps cependant verra mon dieu. Oui, je le verrai venir ; mes yeux le verront, mes propres yeux. » Il ne faut chercher là qu'une poésie forte et hardie : Job sera vengé après sa mort, et il se dit que son cadavre même ou son squelette jouira de cette vengeance. Il est vrai que la Vulgate lui fait dire tout autre chose : « Au dernier jour, je me relèverai de dessous la terre, et de nouveau je me revêtirai de ma chair » ; mais il n'y a rien de cela dans le texte [1].

On lit dans *Daniel* (XII, 1), l'un des livres les plus récents de toute la Bible : « En ce temps-là, ton peuple sera sauvé, quiconque sera écrit dans le livre [2]. Et de tous côtés ceux qui dorment dans la poussière de la terre se relèveront, ceux-là pour une vie perpétuelle, ceux-ci pour une humiliation et une abjection perpétuelles. Les sages brilleront de l'éclat du firmament, et ceux qui ont donné aux autres l'exemple de la justice seront comme des étoiles à jamais. » On

Pompée déchu de sa popularité et de sa grandeur : « En effet il était tombé de la hauteur des étoiles, *nam qui deciderat ex astris.* »

1. On a vu plus haut, au chapitre de *Job*, que l'auteur du livre n'imagine jamais que l'homme survive à la mort.

2. Sur ce livre, voir *Daniel*, x, 21.

peut cette fois, si on veut, entendre ces paroles d'une résurrection des morts, à la fin du monde, où les justes recevront une récompense éternelle et les impies un châtiment éternel; mais plus vraisemblablement c'est un langage figuré, pour dire que les Juifs, aujourd'hui enterrés, en quelque sorte, sous l'oppression de l'étranger, vont retrouver leur existence, une existence qui sera glorieuse pour les fidèles, misérable pour les infidèles. Je n'oserais du moins affirmer, sur la foi d'un texte aussi peu précis, que la croyance à la résurrection des morts soit déjà dans ce livre, et je l'oserais d'autant moins qu'on reconnaît, quand on fait l'histoire de cette croyance, qu'au temps même où elle était certainement établie, on l'entendait en ce sens, que les justes seuls ressusciteraient, et non les pécheurs [1].

Dans la dernière partie du livre du *Fils de Sirach*, laquelle peut bien être, je l'ai déjà dit, d'une date plus récente que la première, on trouve un passage, XLVIII, 10-11, où il est permis de voir la croyance à la Fin du monde et à la Résurrection. Ces versets sont d'ailleurs obscurs.

1. Voyez II *Mach.*, VII, 14, et Tacite, *Histoires*, V, 5. L'idée particulière que les Juifs se faisaient de la résurrection, ainsi que les premiers chrétiens, a été très-bien expliquée dans le livre de M. Charles Lambert, l'*Immortalité selon le Christ*, 1865, livre d'un grand intérêt et d'un très-bon style, qui a été beaucoup remarqué quand il a paru, et qui l'a été en particulier par Mérimée (*Lettres à une inconnue*, t. II, p. 263). — L'idée que les justes seuls revivent, et que les pécheurs sont condamnés à une seconde mort, qui sera éternelle, paraît être une idée égyptienne. Maspero, p. 41 (d'après le *Livre des morts*). Léon Carré, *Histoire de l'Orient*, t. I, p. 260.

C'est seulement dans le *Second livre des Machabées* que la Résurrection est professée explicitement, et elle y est entendue au sens que j'indiquais tout à l'heure. L'un des sept jeunes martyrs dit au tyran (VII, 9) : « Tu nous débarrasses de la vie présente, mais le roi du monde, parce que nous sommes morts pour ses lois, nous ressuscitera pour une seconde vie, qui sera sans fin. » Et un autre (14) : « Il vaut mieux sortir de la vie par les hommes, dans l'attente des promesses de notre dieu. *Pour toi, tu ne ressusciteras pas pour revivre*[1]. » Ailleurs, l'écrivain raconte, XII, 40, que Judas livra une bataille avec une troupe qui venait de faire une expédition à Jamnia ou Iabné pour venger les injures que les Gentils de Jamnia avaient faites aux Juifs établis parmi eux ; il gagna la bataille, mais il eut beaucoup d'hommes tués. Et quand on releva les morts pour leur donner la sépulture, on trouva sous leurs habits des objets consacrés aux idoles, dont ces hommes avaient fait butin à Jamnia, contrairement à la Loi[2] : c'est pour cela qu'ils avaient été tués. Pour expier cette violation de la Loi, Judas obligea ses hommes à payer une amende, qui monta à 15,000 drachmes, et il envoya cet argent à Jérusalem, pour qu'il fût fait un sacrifice. — « Il agit sagement (dit le texte) dans la pensée de la Résurrection. S'il n'avait pas attendu la résurrection des morts, il eût été inutile et ridicule de prier pour les morts. Mais il considéra que ceux qui meurent pieusement ont

1. Voir aussi XIV, 46.
2. C'est-à-dire au *Deuter.*, VII, 25.

une belle récompense assurée ; c'est une pensée religieuse et sainte, et voilà pourquoi il fit expiation pour les morts, afin de les acquitter de la violation de la Loi [1]. »

Rien n'est plus formel, mais aussi rien ne montre mieux que le livre est très-moderne. Il est en effet postérieur même à la destruction du Temple. Au contraire, au *Premier livre des Machabées*, on remarque que dans le discours de Matathias mourant à ses fils (ch. II), il n'est pas dit un mot d'une résurrection.

La Résurrection n'étant ni dans la Loi, ni dans les *Prophètes*, ceux qui y croyaient n'avaient pas le droit d'imposer à leurs frères leur pieuse croyance. Le zèle dévot des Pharisiens l'avait adoptée ; les Sadducéens la rejetaient, comme le témoignent le Nouveau Testament et Joseph. Ils n'en étaient pas moins tenus pour Juifs fidèles, et il y eut parmi eux des grands prêtres. Plus tard, la Résurrection des morts est devenue pour les Israélites article de foi [2].

LE JUGEMENT DERNIER.

Les *Prophètes* parlent souvent de ce qu'ils nom-

1. Si ce trait de Judas est historique, comme on peut le croire, il est clair qu'il fit cette expiation pour les survivants, non pour les morts ; car la supposition qu'il n'y eût que les morts qui eussent péché n'est qu'une pure légende.

2. Talmud. *Sanhédrin*, dans le *Thesaurus antiquitatum sacrarum* d'Ugolino. t. XXV, p. DCCCXCI. Voir aussi le Rituel intitulé *Tephillath adath yeschouroun*, Prières pour les Israélites, publié à Paris en hébreu et en français (9e édition, 1867), page 346, article XIII.

ment les jugements de Iehova. Quand ils célèbrent la délivrance d'Israël et l'abaissement de ses ennemis, ils présentent cela sous l'image d'une sentence que Iehova prononce, comme souverain juge, dans des assises solennelles, devant les peuples assemblés. C'est ce qu'ils appellent la Journée de Iehova (*Isaïe*, II, 12, etc.), comme on avait autrefois en France les Grands Jours du roi. Ils en parlent d'ailleurs au futur et sous forme prophétique, comme ils font de tout le reste. Il y a surtout dans *Joel* (ch. III et dernier) un développement éclatant de cette image :

« En ce temps-là, quand j'aurai ramené chez eux les captifs de Juda et de Jérusalem, j'assemblerai les nations, je les ferai descendre dans la Vallée du jugement de Iehova, à cause de mon peuple et de mon héritage d'Israël, qu'ils ont dispersé parmi les peuples... Que les nations se lèvent, qu'elles viennent à la Vallée du jugement de Iehova, car je siégerai là pour juger tous les peuples d'alentour. Prenez la faucille, la moisson est mûre ; venez, descendez, la cuve est pleine dans le pressoir ; car leurs méfaits sont au comble. Les peuples à la Vallée d'écrasement ! car le jour de Iehova est proche... Et Iehova sera le refuge de son peuple et le rempart des fils d'Israël. L'Égypte sera livrée à la désolation, et Edom avec elle, à cause de la violence faite aux enfants de Juda ; mais Juda sera peuplé à jamais et Jérusalem habitée dans tous les âges. » Rien de plus vif et de plus poétique, mais rien aussi de plus simple et de plus transparent. Quand Iehova relève son peuple, il

lui fait justice de ses oppresseurs ; il punit tous ceux qui ont pris part à son humiliation et à sa ruine. Il n'y a pas là d'autre mystère. Mais l'idée de la Fin du monde, venant par-dessus ces images, les a transformées, et en a fait ce qu'on a nommé le Jugement dernier.

On remarquera qu'en hébreu la Vallée du jugement de Iehova se dit la Vallée de Josaphat (*Iehoschaphat*), ce mot étant composé du nom abrégé de Iehova et du mot qui signifie juger. On a pu le prendre pour un nom propre, et c'est ainsi qu'une Vallée de Josaphat imaginaire fait quelquefois partie de ce qu'on pourrait appeler la mise en scène du dernier jour[1].

Dans ce jour du jugement dernier, qui devait venger les fidèles de leurs ennemis, on se plaisait à se figurer que ceux-ci seraient solennellement condamnés et livrés au feu. On voulut trouver cela aussi dans les *Prophètes*, et on l'y trouva. « Voici que je me lève, dit Iehova... ; les peuples vont brûler comme de la chaux ; ils vont être consumés comme des broussailles dans le feu (*Isaïe*, XXXIII, 10). » — C'est une figure, et elle est reprise dans un autre endroit avec une plus grande richesse d'images (66, 15) : « Regardez ; Iehova va venir avec le feu, sur un char qui court comme la tempête ; sa vengeance va étaler

1. La vallée réelle, voisine de Jérusalem, dont il est parlé dans un récit des *Chroniques* sur le roi Josaphat (II, XX, 16), n'est pas appelée dans l'Écriture Vallée de Josaphat. Mais l'*Onomasticon* d'Eusèbe la nomme de ce nom et la donne comme le théâtre du jugement dernier. — Voyez Neubauer, la *Géographie du Talmud*, 1868, p. 51.

toutes ses fureurs ; sa colère va éclater en flammes brûlantes. Iehova jugera avec le feu ; il frappera tout ce qui vit avec l'épée ; les hommes tomberont en foule sous les coups de Iehova. » C'est-à-dire que tous les pays ennemis d'Israël seront mis, comme nous disons, à feu et à sang. Le poëte cependant continue, en nous représentant les peuples qui viennent adorer le dieu victorieux dans sa ville et dans son Temple ; puis il ajoute : « Et au dehors on verra les cadavres de ses ennemis ; le ver qui les ronge ne mourra point, et le feu qui les brûle ne s'éteindra point, et ils feront horreur à tous. » Ici le lyrisme est tellement poussé à outrance, qu'on a peine à le réduire à un langage qui n'exprime que la réalité. Voici cependant ce que cela signifie. Le poëte nous peint un champ de carnage, où les corps amoncelés gisent sans sépulture : on les abandonne aux oiseaux de proie et aux bêtes fauves (*Jér.*, VII, 33) ; on y entretient pourtant du feu pour combattre l'infection. On voit donc ces malheureux corps à la fois rongés par les vers et consumés par la flamme, et le spectacle est horrible ; mais il épouvantera d'autant plus qu'il paraîtra durer davantage et qu'il semblera que ces morts voient prolonger leur supplice. Eh bien ! pour satisfaire l'imagination furieuse de l'écrivain, il faut que le supplice ne finisse pas, qu'il y ait toujours des vers et toujours du feu, et que la vengeance de Iehova ne soit jamais épuisée : c'est-à-dire sans doute qu'il y aura longtemps des victoires et des carnages.

C'est d'après cela qu'on lit dans le livre grec de

Judith (XVI, 17) : « Malheur aux nations qui s'élèvent contre mon peuple ; le Seigneur tout-puissant en fera justice au jour du jugement en livrant leur chair aux vers et au feu, et ils souffriront et se lamenteront à tout jamais. »

Il y avait précisément, au sud-est de Jérusalem, une vallée des fils d'Hinnom, fameuse par les sacrifices sanglants qu'on y avait jadis offerts au *Molek*, et que le pieux roi Josias, pour cela même, avait profanée, c'est-à-dire probablement qu'il en avait fait une voirie. De l'hébreu *gaï* ou *ghé*, qui veut dire vallée, et de *Hinnom*, est venu le grec γέεννα des Évangiles, la *gehenne du feu*.

C'est Iehova lui-même qui siége et qui juge dans les *Prophètes*. Mais quand les imaginations furent remplies de l'idée du Christ, conçu comme un personnage surhumain, il était naturel qu'il figurât dans cette grande scène, et c'est lui en effet qui en devint le premier acteur. Un passage du livre de *Daniel*, où il n'était nullement question du Christ, contribua cependant à ce qu'on se représentât ainsi les choses. Au chapitre VII de ce livre paraissent les quatre bêtes qui représentent les quatre empires qui ont dominé sur Israël. Elles s'élèvent successivement de la mer : c'est un lion ailé, puis un ours, puis un léopard ailé, puis une autre bête à dix cornes, la plus épouvantable de toutes. Cependant des siéges sont placés, on ne sait où, car ce tableau a tout le vague d'un songe ; un personnage appelé le Très-Vieux, que rien n'a annoncé, y prend séance. « Mille fois mille le servent,

et dix mille sont debout devant lui. » Il rend ses arrêts ; l'empire et la vie sont ôtés aux quatre bêtes. C'est alors que paraît sur les nuées du ciel « comme un fils d'homme », c'est-à-dire un homme ; il s'avance vers le Très-Vieux, et on le fait approcher de lui ; l'empire lui est donné, et sa prééminence sera éternelle. Tout cela n'est qu'une forme poétique pour dire que les Juifs, longtemps dominés par les Gentils, finiront par les dominer eux-mêmes. Les Gentils étant représentés par des formes d'animaux, les Saints le sont par une forme humaine : il n'y a rien de plus dans ce « fils d'homme » du verset 13. Plus tard, on y a vu le Christ, qu'on a appelé, avec l'article, *le* Fils de *l*'homme : telle est l'origine de cette appellation mystérieuse que les Évangiles ont consacrée [1].

On lit encore dans *Malachie*, III, 1 : « Voici que je vais envoyer mon Messager, et il préparera le chemin devant moi, et aussitôt le Seigneur, celui que vous cherchez, entrera dans sa demeure, le Messager du Pacte, qui est attendu. Le voici qui vient, dit Iehova des bataillons ; qui soutiendra le jour de sa venue ? »

On a vu assez dans les *Prophètes* ce que c'est que ce Pacte, que Iehova doit faire un jour avec les siens ; mais qu'est-ce que ce Messager ? Le verset de *Malachie* est une allusion à *Isaïe*, XL, 3, et LXIII, 9, et *Isaïe* lui-même fait allusion à *Exode*, XXIII, 9 ; mais dans ces textes le Messager n'est qu'une apparition, une

1. Elle n'est jamais dans les Lettres de Paul, ni même dans les Lettres attribuées à Paul (sauf la *Lettre aux Hébreux*, qui est tout à fait à part). Elle est aussi dans l'*Apocalypse*.

manifestation, par laquelle le dieu lui-même se rend visible. Ici il semble bien que le Messager soit quelqu'un.

Le livre se termine par ces paroles : « Voici venir le jour qui sera comme un feu brûlant, et tous les méchants, tous ceux qui commettent l'iniquité seront comme la paille. Ce jour qui arrive les fera flamber, dit Iehova des bataillons, et il n'en restera ni branche ni racine. Mais pour vous, qui craignez mon nom, se lèvera le soleil de justice, et le salut sera sous ses ailes ; vous serez délivrés et vous sauterez de joie, comme des veaux engraissés. Vous foulerez les méchants ; ils seront comme la cendre sous vos pieds, en ce jour que je prépare, dit Iehova des bataillons. » — Quoique le nom du Messie ou Christ ne se trouve pas dans ces paroles, elles paraissent en contenir l'idée.

Enfin on lit au verset IV, 5 : « Voici que je vais vous envoyer Élie le prophète, devant que vienne le grand et terrible jour de Iehova. Il ramènera le cœur des pères envers leurs enfants et le cœur des enfants envers leurs pères, avant que je ne vienne, et que je ne voue cette terre à l'extermination. » Le Nouveau Testament applique, comme on sait, cette prédiction à Jean le Baptistès (*Matth.*, XI, 14, etc.). Jean vivait de la même vie qu'Élie, et ce que dit Joseph, qu'il prêchait aux Juifs « d'observer la justice les uns envers les autres » s'accorde aussi avec ces versets [1].

1. *Marc,* I, 6 et II *Rois*, I, 8. *Antiquités*, XVIII, V, 2.

Serait-ce une conjecture trop hardie, de supposer que le texte attribué à Malachie n'est peut-être pas plus ancien que l'époque de Jean, et que c'est à lui en effet que pense le *Prophète?* (Voir plus haut, p. 203.)

Du reste, l'idée de prophètes réservés pour prendre part à la catastrophe finale paraît encore une idée persane [1]. Il était naturel que chez les Juifs on appliquât cette idée à deux personnages antiques dont on croyait qu'ils avaient été enlevés de la terre tout vivants, et par conséquent tout prêts à rentrer dans la vie, comme Hénoch et Élie de Thesbé. Voir le livre du *Fils de Sirach*, XLVIII, 10.

LA NOUVELLE JÉRUSALEM.

Il n'y a pas dans les *Prophètes* d'idée plus complaisamment et plus brillamment développée que ne l'est, dans les derniers chapitres d'*Isaïe*, celle de la restauration de Jérusalem :

> Quelle Jérusalem nouvelle
> Sort du fond du désert, brillante de clartés,
> Et porte sur le front une marque immortelle?
> Peuples de la terre, chantez :
> Jérusalem renaît plus charmante et plus belle, etc.
>
> *Athalie*, III, 7.

Mais dans cette traduction, le goût classique a reculé devant le luxe oriental des hyperboles du texte. La nouvelle Jérusalem sera bâtie avec des pierres pré-

1. Renan, *Vie de Jésus*, édit. de 1867, p. 207.

cieuses (LIV, 11). Ce ne sera plus le soleil qui l'éclairera pendant le jour, ou la lune pendant la nuit, mais Iehova qui lui sera une lumière perpétuelle (LX, 19) [1].

Tout cela n'est qu'une parure que l'imagination du poëte met à la ville réelle à laquelle s'attachait tant de vénération et tant d'amour. Après la grande catastrophe où périt la cité sainte, ces mêmes images, qui d'ailleurs, prises à la lettre, dépassaient toute réalité terrestre, furent appliquées à une Jérusalem imaginaire, qui devait descendre du ciel, à la fin des temps, pour être la demeure des fils d'Israël ressuscités. Elle fut également l'objet des visions des Juifs et de celles des premiers Chrétiens [2].

Cette vision elle-même finit par s'évanouir, et quand les chrétiens, détachés de l'attente de cette Jérusalem, arrivèrent à n'y voir plus qu'un symbole, ils voulurent que ce fût le symbole de l'Église. Ils lisaient dans *Isaïe*, XLIX, 20 : « Tu entendras les enfants de ton veuvage te dire : Tu n'as pas assez de place pour moi ; fais-m'en davantage, pour que je puisse entrer. Et tu diras en toi-même : Qui m'a donné ces enfants lorsque je n'avais plus personne, et que le vide s'était fait dans ma maison ? » Le poëte avait simplement exprimé par là comment la cité désolée se repeuplait, soit par le retour des générations nées dans l'exil, soit par l'affluence des prosélytes. Les Chrétiens interpré-

1. Voir aussi *Tobie*, XIII, 16.

2. Tertullien raconte que lors de l'expédition de Septime Sévère en Orient, en passant par la Judée, on la vit pendant quarante jours, chaque matin, suspendue dans les airs, sans doute par un effet de mirage. *Adv. Marc*, III, 24.

tèrent cela tout autrement : ils prétendirent être eux-mêmes les enfants promis à une Jérusalem idéale, dont ils exclurent les fils de la vraie Jérusalem. C'est ce qu'on appela la Vocation des Gentils [1].

Parmi les idées chrétiennes qu'on prétend rapporter aux *Prophètes*, la Vocation des Gentils est la seule qui leur appartienne véritablement ; mais ils l'entendaient en ce sens, que les Gentils adoreraient Iehova avec les Juifs et à la suite des Juifs, et non qu'ils les feraient disparaître et se mettraient à leur place.

LES ANGES ET LES DÉMONS.

On a déjà vu ce que sont les Messagers ou Anges de Iehova dans les divers livres de la Bible. Dans les plus anciens, ils sont de simples figures, sous lesquelles Iehova lui-même apparaît ; dans les autres, ils deviennent des êtres surnaturels, ses ministres. Mais même dans ceux-ci, ils ne constituent pas des êtres bien vivants et bien individuels ; ils n'ont pas de noms propres ; ils n'entretiennent pas de commerce avec les hommes et n'entrent pas dans leur vie. Il en est autrement dans le Nouveau Testament et dans l'*apocryphon* de *Tobie*. Là les Anges subsistent et agissent pour leur propre compte ; ils ont des noms ; ils sont mêlés au récit d'une manière suivie et jouent des rôles

1. Au-dessous de ce vers :

Jérusalem renaît plus charmante et plus belle.

Racine a soin d'écrire en note : « L'Église. » — Voir *Lettre aux Hébreux*, XII. 23.

soutenus; c'est une conception toute nouvelle; si nouvelle que le mot grec ἄγγελοι, qui ne signifiait que Messagers, a perdu ce sens original, et qu'au lieu de le traduire en latin par *nuncii*, on l'a transcrit simplement sous la forme *angeli*, faisant pour une idée à part un mot à part.

Cette conception paraît encore venir du mazdéisme, qui place autour d'Ormazd, son dieu suprême, une multitude de dieux ou génies de divers étages, à la tête desquels sont les Amschaspands, au nombre de sept (sans doute à cause des sept planètes). C'est ainsi que dans *Tobie* et dans l'*Apocalypse*, il est parlé des sept anges ou des sept esprits qui sont admis en la présence du dieu souverain et se tiennent autour de son trône.

Il y a un livre hébreu, mais un seul et des plus modernes (c'est celui de *Daniel*), où cette conception des Anges paraît déjà, quoique ces personnages célestes n'y soient pas nommés du nom que nous traduisons ainsi. L'écrivain dit : un Saint, un Veillant [1]. Ailleurs, il dit simplement qu'il voit un homme ou une figure d'homme. Mais c'est là que se trouvent pour la première fois les noms de Gabriel et de Michael (Raphael est dans *Tobie*) ; là se trouve aussi l'idée que ces êtres divins sont des génies protecteurs des peuples. Un d'eux dit à Daniel : « Le *prince* des Perses (c'est-à-dire le génie supérieur qui préside

1. Chap. IV, 10. Comme qui dirait, un gardien, une sentinelle ; l'expression se retrouvait dans le *Livre d'Hénoch* (οἱ ἐγρήγοροι, dans les fragments conservés par George le Syncellos).

à leurs destinées) a combattu contre moi ; mais Michael, l'un des premiers *princes*, est venu à mon secours, et j'eus le dessus (x, 13). » Et plus loin on lit (xii, 1) : « Michael, le grand *prince*, se lèvera, celui qui assiste les fils de ton peuple. »

On peut penser que c'est d'après cette idée qu'un verset du *Deutéronome* (xxxii, 8) a été absolument transformé dans la version grecque dite des Septante : « Quand le Très-Haut assigna leurs parts aux nations, en distribuant les fils de l'homme, il établit les limites des peuples suivant le nombre des fils d'Israël [c'est-à-dire en réservant pour eux assez de terre]. Car la part de Iehova, c'est son peuple : c'est Jacob dont il fait son lot. » Mais on lit dans les Septante : « Il établit les limites des peuples d'après le nombre des Anges de Dieu. » Ces Anges sont les patrons des peuples, tandis qu'Israël a pour patron Iehova lui-même.

Ce n'est pas la seule altération de ce genre. Au verset 25 du psaume lxxviii, à propos du miracle de la manne tombée du ciel, il était dit : « Ainsi ils mangèrent du pain des grands seigneurs [1] ». Les Septante ont mis : « du pain des Anges, » et la Vulgate les a suivis. Cela a passé de là dans la *Sagesse de Salomon*, xvi, 20 ; dans le *Quatrième livre d'Esdras*, i, 20, et aussi dans le quatrième Évangile, où on a mis cette traduction dans la bouche même de Jésus.

Les Anges ont été placés ainsi mal à propos dans plusieurs autres endroits de la Bible.

1. C'est-à-dire, d'un pain excellent. Comparer *Juges*, v, 25.

A cette époque appartient aussi la croyance aux Démons, et à Satan chef des démons. On a vu que dans la Bible un *satan* est un adversaire, un antagoniste, et que le *satan* par excellence est le grand Accusateur chargé de la recherche et de la poursuite des méfaits des hommes, sous l'autorité de Iehova. Cette idée se transforma sous l'influence des croyances venues de la Perse. Le *satan* devint le génie du mal, l'adversaire du Seigneur, l'héritier de l'Ahriman mazdéen, et son nom fut dès lors un nom propre. Il semble que le *satan* soit déjà pris en ce sens dans un verset du *Fils de Sirach*[1].

Satan est souvent appelé en grec ὁ διάβολος, le détracteur ou l'accusateur (d'où nous avons fait le Diable) : c'est la traduction de l'hébreu *satan*, pris dans son sens propre.

Dans l'*Apocalypse*, il s'appelle aussi le Dragon, le Serpent ; cela est encore emprunté aux mythologies orientales. Le verset XII, 9, semble l'identifier avec le serpent de la *Genèse*, qui vient probablement en effet du même mythe ; mais il paraît bien que l'écrivain de la *Genèse* n'avait plus conscience de cette origine, et prenait naïvement le serpent pour un animal. C'est seulement à l'époque chrétienne que le judaïsme retourna vers cet Orient dont primitivement il était sorti.

Ahriman est entouré, dans le mazdéisme, de tout

1. Τὸν σατανᾶν, XXI, 27. Bretschneider refuse de l'admettre, et il est vrai qu'il est difficile de se prononcer là dessus avec certitude. Les chrétiens reconnurent en effet Satan dans Ahriman. Voir Théodore de Mopsueste dans Photios (*Biblioth.* 81).

un peuple d'esprits malfaisants ; il en fut de même de Satan, et ces esprits mauvais furent ses Anges (*Apocal.*, xii, 7) ; ce n'est pas pourtant de ce nom qu'on les appelle d'ordinaire. Les Juifs palestiniens les nommaient *Schedim ;* les Juifs hellénistes Δαίμονες ou Δαιμόνια, d'où Démons. Le mot de *Schedim*, qui paraît signifier les puissants, les maîtres, se trouve deux fois dans la Bible, où il désigne simplement les dieux des Gentils [1] ; mais quand les Juifs eurent l'idée de ce que nous appelons les Démons, ils les identifièrent naturellement avec ces dieux ennemis, et les confondirent sous un même nom avec eux [2].

A l'époque que représentent pour nous les Évangiles, tout mal tant soit peu obscur ou étrange était rapporté aux Démons : on disait que le malade « avait un Démon [3] », et on recourait, pour le chasser, à des opérations mystérieuses. Joseph raconte (*Antiq.*, VIII, ii, 5) que de son temps un Juif nommé Éléazar chassa un Démon du corps d'un malade en présence de Vespasien, de ses fils et de ses officiers, en lui mettant sous le nez un anneau dans le chaton duquel était une racine d'une vertu miraculeuse : dès que le malade l'eut respirée, le Démon lui sortit par les narines. Éléazar ajoutait à cette cure des conjurations ou *exorcismes* pour que le Démon ne rentrât plus dans le corps qu'il avait quitté. Joseph prétend que

1. *Deutér.*, xxxii, 17. Psaume, cvi, 77.

2. C'est en ce sens seulement que Paul emploie δαιμόνια. I *Cor.*, x, 20. Voir aussi *Baruch*, iv, 7.

3. Les expressions de *possédé* et de *possession* ne sont pas dans les Écritures.

ces secrets merveilleux avaient été trouvés par Salomon, qui en avait laissé par écrit les formules; mais la Bible ne contient rien de semblable dans l'histoire de Salomon.

Les Démons ont quelquefois des noms, Beelzebul (*Marc*, III, 22), Asmodée (*Tobie*, III, 8). L'Asmodée de *Tobie* « tue tous les maris de Sara » parce qu'il est amoureux d'elle (VI, 14); mais on peut douter que cette mythologie soit palestinienne, le livre de *Tobie* paraissant originaire d'Égypte [1].

Toutes ces idées, ces manières de sentir et d'agir, si répandues aux temps où nous sommes arrivés, sont étrangères à la Bible [2].

C'est sous l'influence de cette doctrine des Anges et des Démons que le travail de l'imagination fit sortir de deux versets de la *Genèse* un mythe qui n'y était pas enfermé. Ces versets disent que les fils des

1. Ce trait a été supprimé dans la Vulgate. — Beelzebul est une altération de Baal zeboub, c'est-à-dire le Baal des mouches (des mouches malfaisantes). Voir II *Rois*, I, 2. Le nom d'Asmodée vient de la Perse. (Renan, *Vie de Jésus*, édition de 1867, p. 272.)

2. On lit dans I *Sam.*, XVI, 15, qu'une influence malfaisante troubla Saül et lui causa un délire dont la musique de David le soulageait. Le texte dit : « Une influence malfaisante venant de Iehova, » comme on dirait, une fièvre envoyée de Dieu ; car tout ce qui paraît surnaturel vient de Iehova. Cela est tout différent des Démons de l'époque chrétienne. C'est d'ailleurs le seul passage de ce genre. On ne peut douter cependant que ces sortes de superstitions ne soient aussi vieilles que l'humanité. Elles tiennent une grande place dans les monuments chaldéens, et on les retrouve dans ceux de l'antique Égypte. Le premier chapitre du livre de M. François Lenormant, *La magie chez les Chaldéens*, 1874, contient là-dessus les développements les plus curieux. On doit donc admirer à ce sujet la sobriété de la Bible hébraïque.

dieux, étant tombés amoureux des filles des hommes, eurent d'elles des enfants, les *nephilim ;* ce mot signifie des géants [1]. Rien de plus ; on ne veut qu'expliquer comment il y a eu des géants sur la terre ; ils sont nés des dieux et des femmes mortelles. Dans le *Livre d'Hénoch*, ces fils des dieux sont devenus des Anges. En aimant les filles des hommes, les Anges ont péché ; ils ont péché en abandonnant le ciel pour la terre, par une espèce de sécession ou de révolte, et aussi en communiquant aux hommes la science, qui est le secret du ciel, et avec la science le mal et l'iniquité. Deux livres du Nouveau Testament, que l'Église reconnaît pour sacrés, se réfèrent évidemment à ce récit du *Livre d'Hénoch* [2]. Mais comme ces textes ne rappellent pas expressément les amours des Anges pour les filles des hommes, cette tradition n'est pas devenue article de foi, mais seulement celle de leur insurrection. C'est là ce qu'on appelle la Chute des Anges [3].

1. Cette interprétation résulte clairement de *Nombres*, XIII, 33.

2. Voir la note B à la fin du volume.

3. Quelquefois les textes sacrés eux-mêmes n'ont pas suffi pour faire prévaloir une croyance. Il en a été ainsi pour le Règne de mille ans, qui a été si longtemps l'objet d'une foi générale, et auquel on ne croit plus, quoique l'*Apocalyse* (au chapitre XX), l'annonce dans les termes les plus formels.

Il semble bien que c'est à la tradition de la chute des Anges par l'amour des femmes qu'il faut rapporter le verset célèbre de Paul, où il dit que la femme ne doit paraître en public que la tête voilée, *à cause des Anges*. I *Cor.*, XI, 10.

Quand on crut à la chute des Anges, on s'imagina la retrouver dans un verset d'*Isaïe* où le poëte apostrophe Babylone et s'écrie : « Comment es-tu tombée du ciel, *étoile du matin Lucifer* dans la

LE CHRIST SOUFFRANT ET LA RÉDEMPTION.

Il y a dans les Écritures un passage qui, à l'époque dont j'étudie en ce moment les idées, s'est emparé très-fortement des esprits, et y a engendré des sentiments et des croyances nouvelles. C'est le morceau fameux d'*Isaïe* qu'on pourrait appeler le tableau de la Passion d'Israël, où Israël est personnifié sous la figure d'un serviteur de Iehova, que Iehova aime entre tous, et qu'il livre cependant aux plus rudes épreuves (LII, 13, etc.) :

« Voyez, mon serviteur va prospérer : il sera grandi, élevé, exalté bien haut. Autant les peuples s'étaient étonnés à son sujet, parce que son aspect était misérable entre tous, et qu'il faisait plus triste figure qu'aucun fils des hommes, autant ils vont être frappés d'admiration, et les rois se tairont respectueusement devant lui ; car ce qu'ils n'avaient jamais ouï dire, ils vont le voir, et ce qui n'était jamais venu à leurs oreilles, ils vont l'entendre. — Qui a cru à ce que nous annoncions, et qui a compris l'œuvre de Iehova? Le voilà pourtant qui s'est élevé sous les yeux de Iehova, comme un humble arbrisseau qui sort d'une terre aride. — Rien de beau en lui ; nous l'avons vu,

Vulgate)? » On supposa que l'apostrophe s'adressait au chef des anges rebelles, et c'est de là que Lucifer est devenu en français le nom du diable. M. Scherer a relevé ce contre-sens dans une étude très-piquante, et en même temps très-philosophique, intitulée : « Des mots hébreux dans le français. » (*Mélanges d'histoire religieuse*, 1865, p. 434.)

et nous n'avons rien trouvé à admirer. Il est méprisé et abandonné des hommes, homme de douleurs, familier avec la souffrance, pareil à ceux dont on détourne sa face, dédaigné et compté pour rien. Cependant c'est pour nous qu'il a été frappé ; c'est pour notre compte qu'il a souffert ; et nous, nous croyions qu'il était battu et châtié par la colère divine. Il a payé pour nos péchés ; il a reçu des coups pour nos injustices ; il a été puni pour notre salut, et la verge qui l'a meurtri a fait notre guérison. Nous nous sommes tous égarés comme des brebis sans pasteur ; chacun de nous a erré suivant sa voie, et Iehova a rejeté sur lui tous nos crimes. Il a été mis en cause et maltraité et il n'a pas ouvert la bouche ; il a été comme le mouton qu'on mène tuer, comme la brebis qui reste muette quand on la tond ; sa bouche non plus ne s'est point ouverte. Il a été livré à la condamnation et au châtiment ; parmi ses pareils, qui est-ce qui a compris cela, quand il a été retranché de la terre des vivants et qu'il a souffert pour le crime des nôtres ? Son tombeau a été parmi les méchants et les injustes, quand il est mort ; cependant il n'a point commis de violence et il n'y a pas eu de fraude dans sa bouche. — Il a plu à Iehova de le briser ; il lui a porté une blessure mortelle. Mais après qu'on aura pris sa vie en expiation, il verra sa postérité, il prolongera ses jours, et par lui s'accomplira la volonté de Iehova. Il verra de quoi être rassasié ; le juste, mon serviteur, amènera les autres à la justice par sa sagesse et il prendra sur lui leurs péchés. Je lui donnerai place parmi les puissants

et il partagera le butin des forts, parce qu'il a livré sa vie à la mort, qu'il a été compté parmi les pécheurs, qu'il a porté à lui seul le péché de beaucoup et qu'il a payé pour eux. »

J'ai voulu citer ce beau développement tout entier et tout d'une suite. La lecture en est d'abord difficile, à cause des mouvements libres et capricieux de cette poésie antique : tantôt c'est Iehova qui parle, puis c'est le prophète ; tout à coup ce sont les nations ; il est difficile de marquer sûrement ces brusques passages. L'idée générale est qu'Israël a souffert pour les crimes des nations : cela est d'un orgueil naïf, mais touchant. Rien de plus original que cette fierté patriotique, alimentée par les misères mêmes et les opprobres. Pas de défense plus saisissante contre un sentiment qui est, hélas ! de tous les temps, mais qui était surtout des temps antiques, celui qui fait regarder le malheureux comme maudit et condamné des dieux mêmes. A ceux qui s'étaient détournés de Juda avec mépris et aversion, Juda ne répond pas en philosophe que le malheur n'est pas la mesure du crime, comme la prospérité n'est pas celle de l'innocence ; car ni lui-même n'était capable de cette philosophie, ni personne autour de lui ne l'aurait comprise. Mais il explique avec une émotion sincère, et qui se communique, que les sévérités de son Dieu envers lui sont une grâce ; car il a été la victime choisie et préférée dont les souffrances ont profité au salut de tous, en même temps qu'elles lui ont mérité à lui-même un retour de fortune extraordinaire et éclatant. Et ce qui

justifiait cette pensée étrange, c'était le succès même de la propagande des Juifs, puisqu'ils obtenaient à Iehova la vénération des autres hommes, et que le monde judaïsait. Le juste, suivant les expressions mêmes qu'on vient de lire, amenait les autres à la justice par sa sagesse ; il les réconciliait avec son dieu, et par conséquent il pouvait dire qu'il avait payé pour leurs péchés [1].

Ainsi parlaient-ils, je le crois, aux beaux temps des Asmonées, quand ils étaient libres et respectés, et que le spectacle de leur fortune amenait à leur Dieu les peuples qui les entouraient. Mais quand fut venue la servitude romaine, alors, accablés et ulcérés, ils n'étaient plus toujours disposés à tenir un tel langage. Il y en avait parmi eux qui ne prétendaient plus alors souffrir pour les péchés des Gentils ; alors les images de douleur et d'abjection leur sont plus que jamais familières, mais sans autre consolation que l'espoir amer de la vengeance ; Israël souffre, maudit et menace, et ne parle plus volontiers d'être victime pour ses bourreaux. Lorsque dans ces dispositions on relisait *Isaïe*, que pouvait-on penser, sinon qu'au lieu de la Passion d'Israël lui-même, il fallait voir dans un tel passage celle d'un homme souffrant et mourant pour les péchés d'Israël ?

Peut-être qu'on en fit d'abord des applications purement historiques, par exemple à tel des Asmonées, renversé et tué par les Romains ; ou plus tard

1. On voit par Origène (*Contre Celse*, I, 55) que c'est en effet l'interprétation que les Juifs donnaient de cette prophétie.

à quelqu'un de ces chefs de bandes, de ces Christs qui se levaient çà et là, au nom du dieu d'Israël, contre la domination des Gentils. Ce qui est certain, c'est qu'il vint un moment où l'on voulut voir, dans le personnage représenté en des termes si pathétiques par le *prophète*, non plus la figure des fils d'Israël, mais l'Oint attendu qui devait les délivrer, prêt pour cela à souffrir et à mourir.

Cette perspective était sans doute bien différente des images brillantes dont on entourait d'ordinaire, d'après les *prophètes*, la figure du Christ ou Messie ; mais ces conceptions diverses n'étaient pas inconciliables, puisqu'on pouvait admettre et qu'on admettait que les épreuves douloureuses de l'Oint attendu ne seraient que le chemin par lequel il arriverait à sa gloire. On répète encore tous les jours que les Juifs ne pouvaient comprendre un Messie souffrant et humilié ; mais c'est une erreur, comme on peut le voir par le témoignage formel de Justin, dans son Dialogue avec le Juif Tryphon (89-90). Le Juif y refuse absolument d'admettre que le Christ ait pu subir le supplice ignominieux de la croix ; mais il reconnaît sans difficulté qu'il doit souffrir et être condamné à la mort, et que les Écritures l'annoncent. Et ce témoignage est confirmé par un livre juif d'une autorité incontestée, le *Targoum de Jonathan*, c'est-à-dire la paraphrase chaldaïque qui porte ce nom (*targoum* veut dire traduction, interprétation), qui, à ce qu'il paraît, applique expressément le verset LIII, 10 au Messie. Et on remarquera qu'il n'y a pas

lieu de supposer que cette interprétation soit postérieure au christianisme et vienne des Chrétiens : puisqu'il suffisait au contraire de l'application que les Chrétiens faisaient de cette prophétie à leur Christ pour empêcher les Juifs de la rapporter à leur Messie, si cela n'eût été déjà établi parmi eux.

Une fois admise l'idée de la mort de l'Oint céleste. rien de plus naturel que de la retrouver dans les mots de *Daniel :* « Un Oint sera retranché (IX, 26). » En effet l'exégèse chrétienne a généralement entendu ce verset de la Passion du Christ.

En lisant le morceau d'*Isaïe,* on aura été certainement frappé de ces expressions : Il a payé pour nos péchés ; il a reçu des coups pour nos injures ; il a porté à lui seul le péché de tous. Ce n'est pas que ces paroles aient dans l'original toute la force que nous pourrions leur prêter. Elles ne signifient pas précisément qu'Israël s'est offert à souffrir pour le péché des autres ; mais seulement qu'il a souffert là où c'étaient les autres qui avaient péché, et que ses souffrances leur ont profité. Mais on voit combien il est aisé de passer de ce sens plus simple au sens mystique, surtout quand ce n'est plus d'Israël qu'on parle, mais du Christ, et c'est ainsi qu'on s'est formé l'idée de ce qu'on appelle la Rédemption.

Maintenant, si on prend à la lettre toutes les images de ce morceau prophétique, et si on les applique également toutes (ce que le *Targoum* ne paraît pas avoir fait) au même personnage du Christ ou Messie, il faut, comme ce personnage meurt aux

versets 8, 9, et qu'il vit au verset 10, supposer qu'il est ressuscité d'entre les morts. Et en effet les Chrétiens, en annonçant la résurrection de leur Christ, ont affirmé qu'elle était prédite dans les Écritures [1], c'est-à-dire sans doute dans cette prophétie, puisque la Bible n'a pas d'autre texte qu'on puisse interpréter de cette manière. Personne l'avait-il entendu ainsi chez les Juifs ? Peut-être, mais nous n'avons rien qui nous autorise à l'affirmer [2].

Cependant on ne peut guère supposer qu'une idée aussi extraordinaire que celle de la résurrection d'un homme mort, fût-il le Christ, n'ait d'autre origine qu'un texte isolé et équivoque. La vraie origine de la croyance à la résurrection du Christ, c'est la croyance à la resurrection prochaine des morts : elle devait s'accomplir par le Christ; donc l'imagination, qui attendait ce miracle, était toute prête pour cet autre, que le Christ, s'il était mort lui-même, ressuscitât le premier d'entre les morts.

En outre, les cultes qui remplissaient alors le monde, surtout le monde de l'Orient, célébraient tous également, sous les noms divers d'Osiris, de Thamouz ou Adonis, d'Attys, de Dionysos ou Sabaze, de Mithra, etc., la résurrection d'un personnage divin, laquelle, à l'origine, avait simplement représenté la résurrection du soleil, reprenant possession du ciel à

1. Paul, I *Cor.*, xv, 4, etc.

2. Jonas enfermé pendant trois jours dans l'animal marin qui l'a englouti et reparaissant ensuite à la lumière, pouvait être pris pour un symbole (*Matth.*, xii, 40), mais non pour une prédiction.

l'équinoxe du printemps, comme cela est expliqué dans Macrobe [1]. Voilà par quelles idées et par quelles pratiques religieuses les hommes se trouvaient préparés à cette époque à l'étrange annonce d'un Christ ressuscité.

Quoi qu'il en soit de la résurrection du Christ, toutes ces autres croyances, le Christ Fils de Dieu, la Résurrection des morts, le Jugement dernier, la Jérusalem nouvelle, les Anges et les Démons, la Rédemption elle-même, ont donc été des imaginations juives avant d'être des dogmes chrétiens.

Ce qui est vrai des dogmes doit l'être aussi, et l'est en effet, de ce qu'on appellera plutôt les idées chrétiennes, comme la Foi, la Grâce, l'opposition du Spirituel et du Charnel, la Loi réduite à la Charité, etc. Ces idées ne sont pas dans la Bible hébraïque, quoiqu'on ait voulu et qu'on ait cru les y retrouver ; elles ne se montrent pas même clairement dans les *apocrypha ;* mais elles étaient certainement dans l'esprit des Juifs à la veille de l'avénement du christianisme. La critique pourrait le conclure de cela seul, que Paul en parle comme de choses familières à ses auditeurs ou à ses lecteurs ; mais on les retrouve d'ailleurs dans un livre juif, qu'il me reste à étudier, et qui appartient au judaïsme helléniste, je veux dire les œuvres de Philon.

Je n'ai pas parlé du Talmud, et je ne ferai guère que le nommer, parce que ce grand monument du

1. *Saturnalia,* I, 21.

judaïsme n'a pas encore été assez étudié, ni rendu assez accessible, pour que j'en tire ce que je souhaiterais pouvoir en tirer. Le Talmud (ou la « Doctrine ») est une sorte de corps du droit juif divisé en 63 traités. Le fond de ces traités est un texte assez court, la *mischna* (ou la « copie »), dont chaque phrase, et quelquefois chaque mot est discuté dans un commentaire *variorum* très-étendu, appelé la *ghémara* (« l'achèvement »).

Il n'y a qu'une mischna, mais il y a deux ghémaras, dites de Jérusalem et de Babylone, la première, qu'on regarde comme écrite, non pas précisément à Jérusalem, mais à Tibériade, au IVe siècle; la seconde, qui est la plus développée, et qu'on rapporte au VIe siècle ; on la croit composée à Sura. Comme les Ghémaras sont presque tout le Talmud, et comme il y a deux Ghémaras, on peut dire qu'il y a deux Talmuds, celui de Jérusalem et celui de Babylone.

Le *Thesaurus antiquitatum sacrarum* d'Ugolino, Venise 1764-69, contient la traduction latine, avec le texte en regard, de 19 traités du Talmud de Jérusalem et de 2 du Talmud de Babylone : le traité intitulé « Sanhédrin » y est donné d'après les deux Talmuds.

M. Schwab a traduit en français le traité des *Berakhoth* ou « bénédictions » d'après les deux Talmuds [1]. — Le petit traité intitulé *Pirké-Aboth* (« décisions des Pères »), se trouve en français dans le

1. Paris, 1871, librairie Maisonneuve.

recueil de Prières israélites que j'ai cité plusieurs fois, parce que des lectures prises de ces livres entrent dans la liturgie [1].

Bien peu de personnes peuvent lire le Talmud dans son texte, et la lecture même des parties traduites est très-laborieuse, puisqu'on n'a jamais devant soi une composition suivie et le développement d'une idée, mais une série de remarques détachées, souvent pleines des subtilités les plus fatigantes. Il faudrait un travail infini pour exposer d'après ces pages confuses l'ensemble des pensées et des sentiments de ceux qui les ont écrites, et ce travail est encore à faire.

Cependant le savant Lightfoot, au milieu du XVII[e] siècle, a rendu déjà un grand service, en commentant d'après le Talmud les livres du Nouveau Testament [2]. Il s'est attaché à signaler les conformités (quelquefois aussi les divergences) entre le Talmud et les livres saints des chrétiens. On pourrait croire d'abord que, le Talmud étant très-postérieur à l'ère chrétienne, ces rapprochements ont peu d'intérêt, en ce que cette date permettrait de supposer que ce qui se trouve de chrétien dans le Talmud a été emprunté au christianisme ; mais il suffit de feuilleter seulement un ou deux traités du Talmud pour s'assurer combien cette

1. La publication de M. Rabbinowicz : *Législation civile du Talmuld*, 1[re] partie, Traité *Kethouboth*, « des Actes ». Paris, 1873, contient des extraits, et non une traduction véritable de ce Traité.

2. Dans ses *Horæ hebraïcæ et talmudicæ*, Cambridge, 1658, etc. Il n'a commenté ainsi que les Évangiles, les Actes, quelques chapitres de l'Épître aux Romains et la première aux Corinthiens ; mais son travail a été continué par Schœttgen et d'autres.

supposition serait erronée. Quoique les rédacteurs de ce recueil ne soient pas sans se préoccuper des chrétiens, ils n'étudient nullement leurs livres et ne regardent même pas de ce côté; leur doctrine est purement juive, et ils ne se soucient que de ramasser et de rapprocher les gloses de leurs docteurs : Rabbi un tel a dit; Rabbi un tel a prononcé ; c'est là absolument tout le Tamuld. Mais, parmi ces docteurs d'Israël, plusieurs, et les plus fameux, sont antérieurs au christianisme ; d'autres en sont contemporains ; ceux mêmes qui sont venus plus tard n'ont fait que continuer la tradition de leurs maîtres. Le Talmud est né du besoin qu'ont eu les Juifs, quand l'État juif eut définitivement disparu, de le faire revivre et de le perpétuer, pour ainsi dire, en fixant à la fois les croyances des fils d'Israël et les règles de leur vie publique et privée. Il représente donc avec une fidélité dont on ne peut douter ce qu'était le judaïsme au moment même où le christianisme s'emparait du monde [1].

Je profiterai des recherches de Lightfoot et de ses continuateurs, jusqu'aux hébraïsants de notre temps, quand je serai arrivé, dans ma dernière partie, à l'étude du Nouveau Testament.

1. On trouvera dans le manuel allemand de Schürer : *Lehrbuch der neutestamentlichen Zeitgeschichten*, Leipzig, 1874, p. 37 et suivantes, tous les renseignements dont on peut avoir besoin sur les Talmuds, et aussi sur une autre classe d'écrits rabbiniques, les *Midraschs* (ou « Commentaires » des Écritures). Les trois plus importants parmi ces écrits (sur les livres II à V de Moyse), qui sont très-anciens, et antérieurs aux Talmuds, ont été publiés et traduits dans le *Thesaurus* d'Ugolino.

CHAPITRE X

LE JUDAÏSME ALEXANDRIN ET PHILON.

C'est par les Juifs *hellénistes*, c'est-à-dire vivant en pays grec et parlant le grec, que le judaïsme soumit les Gentils ; mais parmi ces communautés juives du monde hellénique, la première fut celle d'Alexandrie. Dans cette opulente cité, que Strabon appelle « le premier marché du monde » (p. 798), les Juifs avaient les mêmes droits que les Grecs, et le commerce leur y fit une prospérité incomparable. Nulle part ils ne furent plus riches, plus nombreux, plus influents ; nulle part non plus ils ne s'élevèrent à une plus haute culture, et c'est là un fait d'une grande importance dans l'histoire du christianisme [1]. C'était déjà une chose considérable pour la propagande du judaïsme que les Juifs parlassent le grec et eussent mis en grec leurs livres saints ; mais les Juifs d'Alexandrie firent

1. Voir à ce propos une belle page de M. Duruy sur la puissance civilisatrice et *philosophique* qu'il y a dans le commerce. *Histoire des Romains*, t. V, p. 223. Je me félicite d'avoir l'occasion de citer ce cinquième volume, la plus excellente portion d'un grand et excellent travail.

bien plus ; ils se pénétrèrent des idées grecques et associèrent à leurs croyances la science hellénique. Ils ont réuni ainsi, pour agir sur le monde, deux puissances jusque-là séparées, et qui se partageaient dans l'antiquité le gouvernement des esprits, celle de la foi et celle de la doctrine. C'est par les Juifs alexandrins que le judaïsme a commencé d'être tout ensemble une philosophie et une religion.

Les livres juifs écrits en grec que l'Église a acceptés comme livres saints pourraient avoir eu des originaux hébreux ; on l'a supposé pour plusieurs, sans pouvoir l'établir pour aucun. Mais si on admet, pour un de ces livres, que le grec soit l'original, on n'hésitera guère alors à admettre aussi qu'il a été écrit en Égypte. Un passage de *Tobie* (VIII, 3) semble témoigner de la provenance égyptienne de ce roman pieux. La *Sagesse de Salomon* (ou simplement la *Sagesse*), contient une doctrine tout alexandrine ; Basile paraît le citer sous le nom de Philon d'Alexandrie [1].

On a vu que le livre du *Fils de Sirach* est précédé d'une préface, où on donne le livre comme traduit de l'hébreu, mais la traduction comme faite en Égypte.

Le commerce des Juifs *hellénistes* avec les lettres grecques produisit un certain nombre de livres helléniques supposés : ils avaient pour objet d'autoriser aux yeux des Gentils eux-mêmes les croyances et les sentiments d'Israël par le témoignage des maîtres de

1. Lettre CXC, à Amphilochos.

la sagesse grecque. Ces livres étaient réellement des livres juifs. C'est ainsi qu'on fit des poésies juives sous les noms d'Orphée, de Phocylide, de Sophocle, etc.; de la philosophie juive sous ceux de Cléarque, de Théophraste et d'autres encore[1]. Ce que les Juifs ont fait de plus curieux en ce genre, ce sont leurs Vers sibyllins.

Les Hellènes n'avaient pas proprement d'écritures saintes : s'ils ont eu des espèces de rituels ou de codes sacrés, il ne s'en est rien conservé[2]. Cependant ils eurent de tout temps des Oracles; nous en trouvons déjà plusieurs dans Hérodote; ils sont très-courts, d'une douzaine de vers au plus. La plupart des Oracles sortaient des temples; quelques-uns étaient attribués à des inspirés libres, hommes et femmes, et, parmi celles-ci, aux Sibylles. Les prédictions des Sibylles prirent surtout de l'autorité dans le monde romain. Rome avait des Livres sibyllins; on prétendait que le roi Tarquin l'Ancien les avait reçus des mains mêmes de la Sibylle. A l'entrée du premier siècle avant notre ère, quand le Capitole, ayant été brûlé vingt ans avant le consulat de Cicéron, fut rétabli sept ans après, un sénatus-consulte ordonna que trois députés seraient envoyés en Ionie, pour y recueillir les oracles de la Sibylle d'Érythrée : ils rapportèrent un millier de vers, dont le temple reçut le dépôt; un collége de quinze membres présidait à la

1. Sur ces derniers, voir la note C dans l'*Appendice* de mon Mémoire sur *Bérose et Manéthon*, libr. Hachette, 1873.

2. *L'Hellénisme*, t. I, p. 64.

garde et à l'interprétation de ces textes sacrés [1]. Mais en dehors du recueil officiel, les oracles prétendus sibyllins durent se multiplier, chacun mettant sous le nom des Sibylles ce qu'il voulait faire entrer dans les esprits. Si l'imagination des peuples était occupée de quelque grand événement, ou de quelque grande attente, cela se traduisait en des vers où on faisait parler la Sibylle. Lors donc que les Juifs commencèrent à répandre parmi les Gentils leurs *prophètes*, ils trouvèrent que les Gentils avaient aussi des *prophéties* dans les *sibyllina*, et qu'elles étaient accréditées et populaires. Ils voulurent mettre de leur côté l'autorité de ces oracles, et ils composèrent en grec des vers sibyllins où la Sibylle devint l'interprète de leur dieu.

Ce qu'ils avaient commencé de faire, les chrétiens le continuèrent après eux, et c'est ainsi que s'est formé un recueil d'Oracles sibyllins en 14 livres, qui est arrivé jusqu'à nous, tandis que les *sibyllina* profanes ont disparu. Presque tout est chrétien dans ce recueil; il n'y a guère que le livre III qui soit juif, ou du moins une portion considérable de ce livre.

On sait que les *Sibyllina*, sans avoir reçu officiellement dans l'Église le titre de livres sacrés, étaient cependant acceptés par elle comme faisant autorité, et qu'elle regardait les Sibylles comme inspirées de Dieu même. « Elles figurent encore, peintes par Michel-Ange et par Raphaël, sur les plafonds et les

1. Lactance, I, 6. Le fameux Clodius était prêtre sibyllin (Cic., *De harusp. resp.*, 13).

murs de ses temples, et le premier verset de la *prose* des morts (*Dies iræ*) proclame tous les jours, par toute la chrétienté, que le monde sera réduit en cendres, « suivant la parole de David et de la Sibylle » :

Teste David cum Sibylla [1].

On admet généralement que la portion juive des *sibyllina* est du temps de Ptolémée Philométor (ou d'Antiochos l'Épiphane) : j'ai déjà expliqué ailleurs ce qui m'empêche de le croire [2]. D'un côté, si la prophétie sibylline développée dans ce passage aboutit à Ptolémée Philométor, il n'est pas besoin, pour expliquer cela, de la supposer écrite sous ce règne ; il suffit que cette date ait été, comme elle l'a été, celle de ce qu'on peut appeler l'avènement du judaïsme, marqué par l'établissement du Temple d'Onias. D'autre part, il est difficile de ne pas rapporter les vers 640 et suivants aux grandes guerres civiles de Rome, au temps de César et de Pompée. Le roi envoyé de Dieu (en d'autres termes le Christ ou Messie) est annoncé alors par la Sibylle comme on a vu qu'il l'est à la même date dans le livre des *Psaumes de Salomon*. Mais il est temps d'arriver à Philon d'Alexandrie.

Le judaïsme à Alexandrie devait être nécessairement bien différent de ce qu'il était en Palestine ; les

1. L'*Hellénisme*, t. II, p. 184. De David, parce qu'on interprétait ainsi certains passages des Psaumes, II, 6 ; XXI, 10, etc. De la sibylle, d'après *Sibyllina*, II, 196 ; III, 84, etc.
2. *Mémoire sur Bérose et Manéthon*, Appendice, note A.

Juifs y vivaient enveloppés de l'esprit hellénique. Le sanhédrin n'était pas là pour fermer la porte aux nouveautés, aux spectacles païens, aux lettres et à la sagesse profanes ; le judaïsme en Égypte ne faisait plus la loi ; il lui fallait gagner les Gentils et les amener à lui, et il ne pouvait le faire qu'en se prêtant à leurs idées. La liberté même avec laquelle se produisait l'opposition de leurs adversaires les obligeait à raisonner leurs croyances, c'est-à-dire à se faire une philosophie.

Il y a eu sans doute avant Philon des Juifs qui ont philosophé sur leur foi. On nomme Aristobule, précepteur de Ptolémée Physcon [1], comme ayant adressé à Ptolémée Philométor des explications sur le *Pentateuque* en plusieurs livres, et Clément et Eusèbe citent des fragments de son ouvrage. Cet écrit, dont Joseph n'a pas parlé, ne semble pas plus authentique que le discours d'Éléazar rapporté dans le Pseudo-Aristée [2]. Il ne nous reste rien de la doctrine juive alexandrine avant Philon ; mais les ouvrages de Philon supposent des esprits préparés à les lire, et nourris des lettres et de la philosophie de la Grèce, aussi bien que des Écritures. Nous trouvons dans ces livres un nouvel élément, et un élément considérable, de la formation du Christianisme. Le mouvement populaire qui a fait une révolution au nom du Christ n'est pas parti du judaïsme d'Alexandrie ; mais la théologie chrétienne, la philosophie chrétienne, le christianisme des doc-

1. II *Mach.*, I, 10.
2. Sur le *Pseudo-Aristée*, voir page 243.

teurs et des conciles est sorti de là en grande partie. Il faut le répéter jusqu'à ce que ce soit un lieu commun accepté de tous : Philon le Juif est le premier des Pères de l'Église.

Avant de parler de ce qu'on trouve dans Philon, je dois avertir de ce qu'on n'y trouve pas, et qui est considérable, je veux dire les traditions eschatologiques. Il n'y est question ni de résurrection ni de Christ. On peut croire que l'idée de le résurrection des corps répugnait à sa philosophie, qui est celle de Platon et des stoïques ; on n'aperçoit chez lui que l'immortalité de l'âme, et il l'entend de la manière la plus métaphysique : l'esprit, séparé du corps, retourne à son lieu d'origine, qui est le ciel [1].

Quant à ce qui est d'un Christ, c'est-à-dire d'un chef des Juifs, qui devait les gouverner, libres et prospères, au nom et sous l'autorité de leur dieu, il est difficile que Philon ne l'ait pas attendu avec tout Israël, sauf peut-être à mettre dans cette idée le moins de surnaturel qu'il était possible. C'est ainsi à peu près qu'on le trouve dans le III[e] livre des *Sibyllina* (à partir du vers 652), où le nom même d'Oint ou de Christ n'est pas prononcé. Les Juifs politiques craignaient sans doute d'employer ce nom, suspect à l'autorité romaine ; Joseph ne s'en sert pas non plus, et ni lui ni Philon ne parlent jamais d'espérances messianiques. Philon cite quelque part, avec une complaisance évidente, la prédiction de Balaam qui promet à

1. Pour les renvois au texte de Philon, voir la note A, à la fin du volume.

un chef d'Israël de vastes conquêtes ; mais il la présente de telle manière qu'on ne sait à quoi elle s'applique dans sa pensée ; si c'est à David, par exemple, ou si c'est à l'avenir. Ailleurs, quand il montre les Juifs dispersés par toute la terre, qui, de toute la terre, reviennent prendre possession de Jérusalem, on ne sait encore s'il veut parler de ce qui se passa au temps de Cyrus, ou s'il attend pour Israël une restauration nouvelle, comme il l'annonce clairement ailleurs. C'est en cet endroit qu'il les représente conduits par un personnage qui n'est visible que pour eux ; et M. Ferdinand Delaunay n'hésite pas à rapporter ce passage au Messie. Les expressions de Philon rappellent au moins ce que les Juifs appelaient à cette époque le *memra* de Iehova, c'est-à-dire la forme sous laquelle le dieu se manifeste, quand il agit au dehors; comme par exemple lorsque lui-même il ramène son peuple dispersé, ainsi qu'il est dit dans le Deutéronome et dans Isaïe [1]. Et peut-être en effet que, sous ces images, Philon essayait d'exprimer, sans se compromettre, ce qui était la pensée de tous les siens. J'arrive aux doctrines propres à Philon.

La métaphysique manquait à la religion de la Bible ; l'école juive d'Alexandrie la lui donna. Moyse devint Athénien, suivant l'expression de Numénios [2], et il parla dans Philon d'après les maîtres de la sagesse grecque. La Bible ne fait pas profession de spiri-

1. *Deutér.*, I, 33. *Isaïe,* XLIX, 10.
2. Eusèbe, *Hist. eccl.,* IX, 6.

tualisme ; elle n'entre pas dans les abstractions ; mais le dieu de Philon est un esprit pur, non pas seulement ordonnateur, mais aussi créateur, et qui a fait passer les choses du néant à l'être. Saisissable seulement par son existence, tout à fait inaccessible dans son essence, il n'est ni dans le temps, ni dans l'espace, mais au-dessus de l'espace et du temps ; il existe en dehors de tout, se remplissant de lui-même et se suffisant à lui-même ; incréé, infini, éternel, immuable ; à qui toute la création n'ajoute rien, et qui ne perdrait rien à la destruction universelle. Une pareille théologie est le produit compliqué de plusieurs génies et de plusieurs âges. On disait encore : Est-ce Platon qui parle comme Philon, ou Philon qui parle comme Platon [1] ? Mais ce n'est pas par Platon seulement que Philon a été formé ; il en cite d'autres quelquefois parmi les anciens ; et tels maitres plus voisins de lui, qu'il ne cite pas et qui sont perdus pour nous, avaient contribué sans doute à porter la métaphysique platonique au point où nous la trouvons dans ses livres.

Ce n'est pas tout ; il faut ajouter que la métaphysique de Philon n'est pas purement hellénique ; elle contient des éléments étrangers, que j'essaierai de démêler tout à l'heure ; mais je dois d'abord présenter les doctrines de Philon dans leur ensemble, telles qu'il nous les donne et telles qu'elles semblent être sorties de ses méditations et de ses lectures, formant

1. Photios, *Biblioth.*, p. 86.

un tout en apparence homogène, dont les éléments sont fondus ensemble de manière qu'on ne les distingue plus.

La métaphysique de Philon, à force d'élever et de simplifier l'idée de Dieu, la ramenait à celle de la cause, ou plutôt de la substance première de toutes choses, et subtilisant encore sur cette idée même, la réduisait à ce qu'elle appelait absolument l'Être. Puis, par un effort suprême d'abstraction, et pour en écarter tout alliage, elle déclara que l'Être, étant purement être, n'a aucune qualité, aucune modification quelconque. Ce n'est plus, pour ainsi dire, qu'une idée d'idée ; on est monté à un sommet bien nu et bien dépouillé. C'est l'*Un* du *Parménide ;* mais, dans le *Parménide*, il n'est pas question de religion.

Comment la religion pourra-t-elle s'intéresser à cet absolu si hors de toute portée ? Comment ce Dieu pourra-t-il agir et se faire sentir au dehors ? Il faut bien que de ce fond de l'Être, où tout s'effaçait, l'esprit laisse comme se détacher des facultés, des vertus, au moyen desquelles ce Dieu crée et gouverne, et par où l'abstraction retourne à la réalité. L'Être est, et c'est tout ; mais sa vertu créatrice crée, sa vertu directrice gouverne, etc. ; voilà comme parle Philon. Et ce qu'il y a de plus singulier dans son langage, c'est qu'il s'exprime comme si ces vertus divines étaient en effet distinctes de son Dieu et subsistaient par elles-mêmes.

Si l'on a pu reprocher aux philosophes, même quand ils n'étudient que les facultés de l'esprit hu-

main, d'oublier quelquefois que ces facultés sont des abstractions et non des choses, le danger de se méprendre est bien plus grand quand il s'agit d'un Dieu, c'est-à-dire de l'inintelligible, et les philosophes des Gentils ont eux-mêmes donné d'autant plus aisément dans cet écueil, qu'ils ont été entraînés par le besoin de concilier leur métaphysique avec les croyances populaires. Quand on ne voulait plus voir qu'un seul Dieu dans la nature, que pouvait-on faire de tous les autres ? On les regarda comme autant de personnifications des attributs divers du Dieu unique, « des figures et des noms, dit le poëte Manilius, que la nature a mis sur les vertus divines pour que les choses, revêtues d'un corps, imposent ainsi davantage : »

> Cum divina dedit magnis virtutibus ora,
> Condidit et varias sacro sub nomine vires,
> Pondus uti rebus persona imponere possit. (II, 248).

En disant la *nature*, au lieu de dire l'*homme*, il semble que le poëte reconnaisse en effet à ces dieux une réalité distincte. Cela demeure pourtant bien vague, mais la foi hellénique n'était pas très-exigeante ; celle des Juifs l'était davantage, et Philon avait à la satisfaire, sans sacrifier sa philosophie. Il est vrai que dans sa mythologie il n'avait pas affaire à des dieux, mais il y trouvait des anges, qui étaient à peu près la même chose que les dieux. Philon enseigne que ces anges ne sont autre chose que les modes de la substance divine, « les actes et les *verbes* de Dieu ».

— « Ces *verbes* incorporels sont autant d'existences immortelles. » — « Il est impossible de trouver des mots pour s'élever jusqu'à l'expression, je ne dis pas de l'Être lui-même..., mais des Puissances qui font son cortége : Puissance créatrice, Puissance gouvernante, Puissance providentielle, et toutes les autres, ministres des bienfaits ou des châtiments. »

Voilà donc les vertus divines, non plus seulement figurées, mais réalisées, et devenues autant de personnages célestes. Mais parmi les noms dont il les appelle, on a remarqué celui de *verbes :* il nous conduit à une idée qui est devenue un mystère de la foi chrétienne, et à laquelle il faut s'arrêter.

Le Verbe ou le *Logos* est encore un terme de la philosophie hellénique. Il a été un temps où le mot français *discours* ne signifiait pas seulement, comme aujourd'hui, la parole, expression de la pensée, mais la pensée elle-même et le travail de l'esprit qui développe et ordonne ses conceptions ; il répondait alors assez exactement au grec Logos, latinisé plutôt que traduit dans *verbum* [1]. La philosophie grecque conçut de bonne heure une *Raison*, un Logos, comme présidant à la nature ; le vieil Héraclite l'annonçait déjà. Ce fut Zénon surtout qui formula cette foi en un Logos, régulateur du monde. Les Grecs l'appelaient simplement la Raison, le Verbe, et semblaient en faire une divinité supérieure à toutes les autres. C'est, pour Philon, le Verbe de Dieu [2].

1. Voyez dans Littré, au mot *discours,* l'historique de ce mot.
2. Héraclite, dans Arist. *Rhét.,* III, 5, et dans *Strom.,* V, p. 716.

On a vu qu'il étend d'ailleurs ce terme à une foule de vertus divines, qui sont pour lui les anges. Mais il n'en reconnaît pas moins un Verbe supérieur et par excellence, qui revient à chaque instant dans ses discours, tandis qu'il ne parle qu'en deux ou trois endroits des autres *verbes*. Ce Verbe n'est pas telle ou telle vertu de Dieu, c'est Dieu même en acte ; le siége ou le *lieu* des idées divines ; l'idée première sur laquelle et par laquelle Dieu a tout fait, et dont la création n'est que la manifestation et le vêtement ; l'image dans laquelle Dieu se reflète, comme à son tour le Verbe se reflète dans la création. Jusqu'ici le Verbe n'est encore, si l'on veut, qu'une abstraction, mais cette abstraction suprême va se réaliser comme les autres. Dieu et son Verbe vont être deux, — sinon deux êtres, du moins ce que l'Église appellera plus tard deux *personnes*. Les *verbes* inférieurs étant des anges, le Verbe supérieur sera le prince des anges ou l'archange. Philon l'appelle le lieutenant de Dieu, son fils et son premier-né, dieu lui-même, quoique en second ; il n'est pas allé jusqu'à le confondre tout à fait avec l'autre.

Platon, dans son *Banquet* (p. 202), nous représente les *daemones* comme des existences intermédiaires entre la nature divine et l'humaine ; non pas intermédiaires seulement, mais médiatrices ; car ils transmettent et présentent à la divinité les vœux et les sacrifices des hommes, comme ils rapportent aux

— Voy. aussi Cicéron, *de Nat. Deor.*, I, 13 ; Diogène, VII, 134 ; Lactance, IV, 9, et l'*Epinomis* attribué à Platon, p. 986.

hommes les ordres et les bienfaits divins. Ils comblent l'intervalle du ciel à la terre, et c'est par eux seulement que s'établit le commerce entre l'un et l'autre. Philon répète cela en parlant des anges. Mais si les anges ou les *verbes* sont des médiateurs entre l'homme et Dieu, le Verbe suprême doit être le Médiateur suprême. Et c'est ainsi, en effet, que Philon le considère : placé entre le créateur et la création. « Le Verbe intercède auprès de l'Éternel pour la mortalité misérable, et d'autre part il interprète les ordres du maître à ses sujets... Il assure au créateur que la créature sera fidèle à la loi suprême, en dehors de laquelle elle tomberait dans le néant, et à la créature que le créateur ne l'abandonnera pas à sa faiblesse et à son impuissance. »

La doctrine d'une Trinité divine date pour nous de Philon, comme celle du Verbe. Voici cette Trinité, dont son âme a eu l'intuition surnaturelle dans un de ces accès d'enthousiasme mystique, comme il nous dit qu'il en a souvent : « Il y a dans le Dieu unique, qui seul existe véritablement, deux Vertus suprêmes et premières, la Bonté et la Puissance : la Bonté, par laquelle il a tout créé, et la Puissance, par laquelle il gouverne la création, et en troisième le Verbe, placé entre les deux et qui les rapproche ; car c'est par son Verbe que Dieu est puissant et bon [1]. »

1. Cela ressemble beaucoup à Dante :

Fece mi la divina Potestate,
La somma Sapienza el primo Amore.

Enfer, III, 5.

Voilà la théologie de Philon ; elle paraît d'abord toute platonique ; mais en y regardant de plus près, on s'aperçoit que Philon et ses maîtres ont ramené involontairement au platonisme, qui avait pris possession de leur pensée, des idées ou des imaginations qui leur venaient d'ailleurs. C'est ainsi que se sont formées les deux doctrines de la Trinité et du Logos ou du Verbe.

La Trinité semble avoir une origine égyptienne. La vieille Égypte, en méditant sur le mystère de l'existence des choses, frappée du travail continuel de la vie dans la nature, se la représentait sous l'image d'un être qui non-seulement engendre perpétuellement, mais qui s'engendre aussi lui-même, puisque le grand Tout est à la fois cause et effet. Un dieu qui est en même temps père et fils, ou bien un dieu qui se dédouble, de manière à donner à la fois un père et un fils, celui-là principe caché, celui-ci dieu manifeste : voilà un symbole dont Platon semble déjà s'être inspiré [1], qui devait être toujours présent à l'esprit des philosophes d'Alexandrie, et que nous retrouvons sans doute dans le Verbe de Philon, fils premier-né de l'invisible [2].

Quelquefois le symbole prenait une autre forme : on distinguait un père, une mère, un fils, comme Osiris, Isis et Horus [3]. Platon semble n'avoir fait que

1. *République*, p. 508.

2. Comparer, dans le Nouveau Testament, *Coloss.*, I, 15. Voir aussi M. Louis Ménard, *Hermès Trismégiste*, 1866, pages XXXI, XLII, XLIII, etc.

3. Voir le livre d'*Isis et Osiris*, p. 372. — Maspero, p. 28.

traduire cette triade ou trinité de dieux en une triade philosophique : le Père, c'est l'esprit (ou la force), qui engendre ; la Mère, qui conçoit, c'est la nature ou la matière ; le Fils, c'est le monde créé [1]. En voici une autre dans Philon : le Père est toujours le créateur, mais la Mère est sa Sagesse, dans le sein de laquelle il engendre, « non pas à la manière de l'homme », le Fils ou le monde, conçu d'un germe divin.

Si on considère que la déesse égyptienne de Saïs, Neith, dont le nom est dans Platon, devait être la Nature mère, d'après l'inscription célèbre conservée dans le livre d'*Isis et Osiris*, et que d'un autre côté, Neith a été de bonne heure identifiée à Athéné, on comprend aisément que la Sagesse ait pris la place de la Nature dans la trinité de Philon [2].

Philon trouvait d'ailleurs dans la Bible hébraïque (il est vrai que c'est dans la partie moderne de la Bible), la Sagesse ou l'Intelligence personnifiée. Dans le livre des *Proverbes* (la Loi ni même les Prophètes n'ont rien de semblable), la Sagesse elle-même prend la parole ; elle déclare qu'elle est la source de tout bien ; que Iehova l'a produite dès l'origine, avant qu'il eût fait encore aucune de ses œuvres, et qu'elle a présidé à toutes ses créations [3]. Ces brillantes figures ont-elles, à l'insu même de celui qui les emploie,

1. *Timée*, p. 50.

2. Hérodote, II, 169. *Timée*, p. 21. *Isis et Osiris*, p. 354 : « Je suis tout ce qui a été, est et sera, et aucun mortel n'a soulevé mon vêtement. »

3. Ch. VIII. Voir aussi *Job*, XXVIII, 27.

une origine mythologique ? On trouve, en effet, dans de vieux mythes grecs, dont on ignore la source, Métis ou l'Intelligence mystérieusement unie au dieu suprême, concevant de lui, puis enfermée dans lui, de sorte que lorsqu'elle enfante Athéné, celle-ci sort de la tête de son père [1]. Quoi qu'il en soit, ces images des gnomiques hébreux, renouvelées dans l'*apocryphon* du *Fils de Sirach* (chap. XXIV) avec des expressions encore plus vives, avaient fait d'avance une place dans l'imagination des Juifs pour les trinités de Philon. Dans un autre *apocryphon*, la *Sagesse de Salomon*, la figure est poussée si loin, que la Sagesse parait presque une *personne* divine ; je crois pourtant qu'elle n'est encore qu'une figure. Ce livre grec et alexandrin est ce qu'il y a de plus voisin de Philon.

Les applications que Philon a faites de cette théologie à l'interprétation de la Bible, quoique helléniques et alexandrines, semblent se rattacher à une école d'exégèse biblique qui remontait plus haut et était née dans la Palestine. Philon lui-même n'est pas un disciple direct des *sopherim* ou docteurs de Jérusalem ; il n'est pas un hébraïsant ; tous ses commentaires sur la Bible se rapportent à la version grecque, qu'il suit jusqu'à en être dupe. Mais Philon n'a pas inventé la doctrine qu'il développe ; il a eu des maîtres, et si on pouvait suivre la chaine des enseignements qui l'ont formé, on arriverait à des interprètes qui savaient à la fois le grec et la langue sacrée,

1. Hésiode, *Théogonie*, 884.

et qui pouvaient associer la dialectique alexandrine aux subtilités rabbiniques. Celles-ci doivent être pour quelque chose dans les commentaires bizarres par lesquelles Philon explique telle singularité du livre saint qui paraissait embarrassante. Que signifient, par exemple, ces deux noms du dieu des Juifs, Élohim et Iehova, ou (dans les versions et dans Philon) Dieu et le Seigneur? Ce sont les noms propres des deux grandes Vertus ou personnes divines : Dieu est la Bonté; le Seigneur est la Puissance.

Au chapitre XVIII de la *Genèse*, trois formes humaines se présentent devant Abraham, et c'est la divinité qui se montre en elles : la critique moderne reconnaît dans ce passage un reste d'une mythologie primitive polythéiste. Pour Philon, il voit dans cette triple apparition la manifestation d'une de ses trinités divines : « L'un des trois était l'Être lui-même, et à ses côtés étaient les deux premières Vertus, celle qui crée et celle qui gouverne. » Des Pères ont commenté ce passage à peu près comme Philon[1].

Le Verbe même de Philon, le Logos, paraît avoir des origines rabbiniques en même temps que des origines grecques. Il n'y a rien dans la Bible même qui réponde au Logos hellénique : *dabar* n'y est jamais pris que dans le sens naturel de parole; mais on trouve dans les *targoum*, ou paraphrases chaldaïques de l'Ancien Testament, qui portent les noms d'Onkelos et de Jonathan, le *memra* de Iehova, dont

1. Ambroise, *De Caïn et Abel,* I, 8, 30.

j'ai parlé tout à l'heure et qu'on traduit par son Verbe, et quoique ces écrits soient de date récente, et qu'on les rapporte seulement au IVe siècle de notre ère, les hébraïsants admettent généralement qu'ils ne sont que des compilations de commentaires beaucoup plus anciens. Mais le Verbe des *targoum* n'a pas le caractère métaphysique de celui de Philon : il exprime la manifestation extérieure de Iehova, appelée dans la Bible sa gloire, *kabod*, et plus tard son rayonnement, *schechina*. Néanmoins cette expression de Verbe de Iehova, si elle était déjà en usage au temps de Philon et de ses maîtres, a pu autoriser et consacrer à leurs yeux le Logos de la philosophie grecque [1].

On ne peut trop dire combien il est difficile, dans ces conceptions extraordinaires, de faire la part exacte de ce qui est grec et de ce qui est rabbinique. Qu'on voie, par exemple, la curieuse explication de Philon sur la manière dont la *Genèse* expose la création de l'homme. D'une part, il est dit de Dieu : « Il créa l'homme à son image... ; il *les* créa mâle et femelle. » Puis, un peu plus loin, le dieu, qui cette fois s'appelle

1. Le Logos paraît pris tout à fait en ce sens dans *Sagesse*, XVIII, 15, et aussi dans un poëme juif et grec conservé par Eusèbe (*Prépar. évang.*, IX, 29) :

Ὁ δ'ἐκ βάτου σοι θεῖος ἐκλάμπει λόγος.

Voir aussi *Actes*, VIII, 10. On trouvera les passages des *targoum* sur le Verbe de Iehova dans Kuinoel : *Comment. in evang. Joh. prolegom.*, p. 97 et 108 (1825). — Quant au mot grec δυνάμεις, c'est celui par lequel la version grecque des Psaumes traduisait *tsebaoth* (*sabaoth* dans la Vulgate), qui signifie les *armées* célestes des dieux ou des anges.

Iehova, forme d'abord l'homme du limon de la terre et tire ensuite la femme de la côte de l'homme. En réalité, ce sont deux récits de date et d'origine diverses, qui ont été mis bout à bout. Suivant Philon, le second passage seulement se rapporte à la création de l'homme réel; dans le premier, il n'est parlé que de l'homme idée, purement intelligible, incorporel, éternel, et qui n'est ni mâle ni femelle ; car c'est ainsi que Philon paraît entendre qu'il est mâle et femelle à la fois. C'est que Philon ne peut admettre que l'homme réel soit fait « à l'image de Dieu » ; cela n'est vrai que de l'homme idée, et celui-ci n'est autre que le Verbe lui-même, la vraie image et le vrai reflet de l'Être.

Voilà qui paraît d'abord de la métaphysique toute platonique. Cependant, quand on lit dans Paul, qui est fort loin de cette métaphysique, l'opposition entre Adam et le Christ, le premier Adam et le dernier Adam, l'Adam terrestre et l'Adam céleste (I *Cor.* xv, 22, 45), il est difficile de ne pas croire que cet Adam céleste, manifestation de la divinité sous forme humaine, est le même que le *memra* de Iehova des *targoum* [1].

Aussi bien un critique des plus considérables en cet ordre d'études, M. Franck, dans un livre qui est devenu classique, *la Kabbale*, 1843, s'est attaché à établir que la théologie de la Kabbale, quelque res-

1. On se demande encore si cette idée d'un homme céleste ne se rattache pas à celle des *ferouers* de mazdéisme. Voir J. Darmesteter, *Ormazd et Ahriman*, p. 129-130. M. Renan a déjà développé ces origines juives de l'idée du Verbe. *Vie de Jésus*, édition de 1867, p. 257 et suivantes.

semblance qu'elle offre avec celle de Philon, ne vient pas de Philon ni de l'hellénisme alexandrin, mais remonte à une source palestinienne.

Quant à certains autres éléments orientaux qu'on a cru démêler dans la doctrine du Verbe, je ne vois pas que l'Honover ou Ahuna-Vayria du *Zend-Avesta*, qui paraît être une prière, une formule sacrée, dont la vertu est toute-puissante, ait rien de commun avec le Verbe alexandrin ou chrétien. Cependant il y a sans doute quelque rapport entre les idées de Philon et la religion de Mithra, cette religion si profondément inconnue aujourd'hui, et qui fut si considérable dans le monde, à côté même du christianisme, pendant les premiers siècles de notre ère. Quel est le lien entre le Logos alexandrin, défini surtout par le nom de puissance créatrice, et ce dieu *démiurgos* ou artisan du monde? entre ce culte mithriaque, où figurait en quelque sorte la création, avec les astres et les éléments, et la manière dont la création, les astres et les éléments figurent aussi dans les spéculations de Philon, je dirais presque dans sa liturgie? Il y en a un sans doute, mais lequel? Je crains qu'il ne faille se résoudre à l'ignorer.

Je ne dissimule pas, comme on voit, combien de questions difficiles peuvent être soulevées à l'occasion des livres de Philon. Mais je prie qu'on veuille bien le remarquer; si curieux et si intéressants que ces problèmes soient en eux-mêmes, la solution n'en a cependant pas autant d'importance, au point de vue des origines du christianisme, que cette seule observa-

tion, nullement problématique et pleinement assurée, que la théologie de Philon, qui n'était pas dans la Bible, a été développée par Philon avant de paraître dans aucun monument chrétien.

La part de Philon n'est pas moindre dans le mysticisme chrétien que dans la théologie chrétienne, et là encore il s'inspire à la fois de l'esprit juif et de l'esprit grec. Les Juifs, ayant toujours vécu dans le miracle, n'étaient pas disposés à s'arrêter aux bornes de la nature et de la raison. Leur histoire leur avait appris à tout attendre de leur dieu et à mépriser les forces et lesmoyens des hommes ; puis, quand ils ont eu affaire, non plus seulement aux ennemis du dehors, mais, au dedans, à des raisonneurs et à des sceptiques non moins hostiles à leur dieu, ils se sont enfoncés tous les jours plus profondément dans la foi. « Croire » devint pour eux le fond de la religion et du devoir, et ce mot prit dans les écrits juifs de l'époque romaine une valeur et une force qu'il n'avait pas encore dans les livres plus anciens. « Vous qui craignez le Seigneur, croyez en lui (*Sirach*, II, 8). — Malheur au cœur lâche, car il ne croit pas (*Ibid.* 13). — Crois en lui... et espère en lui (II, 6). — C'est ta parole qui garde ceux qui croient en toi (*Sagesse*, XVI, 26). » La vertu de croire ou la Foi (πίστις, *fides*) est un mot de cette époque, qui n'a pas dans la Bible de véritable équivalent. Il commence à se montrer dans le *Fils de Sirach ;* mais dans Philon et dans Paul il est employé avec toute son énergie, et il suffit qu'il leur soit commun à tous deux pour qu'on puisse

conclure qu'il est plus ancien que l'un et l'autre[1].

C'est ce qui est vrai aussi de la Grâce. L'idée de la Grâce est éminemment juive dans son fond. Les Juifs sont à leurs propres yeux le peuple de Iehova, le peuple choisi, en qui il a mis ses préférences : cela allait de soi tant que Iehova n'était lui-même qu'un dieu juif. Mais quand, la pensée d'Israël s'étant élargie au contact de l'hellénisme, il reconnut Iehova ou le Seigneur pour le dieu de tous les hommes, la prédilection du Seigneur pour les fils de Jacob ne s'expliquait que comme pure faveur et pure grâce, et ils en étaient d'autant plus reconnaissants. Aux Gentils donc, attirés vers eux, mais qui demandaient sans doute avec étonnement pourquoi le Seigneur avait tant fait pour les Juifs, ils ne pouvaient répondre qu'une seule chose : Sa grâce est sur nous. C'est cette pensée même que Paul retourna contre eux, le jour où il détacha le christianisme du judaïsme : il proclama que la Grâce du Seigneur leur avait été retirée et qu'elle avait passé aux suivants du Christ. La Grâce devint alors une chose chrétienne, mais jusque-là elle avait été chose juive. Le mot cependant n'est pas dans la Bible, au sens qu'il a dans le Nouveau Testament ; à peine le peut-on reconnaître dans un ou deux passages des *apocrypha* (*Sirach*, XXXVII, 21 ; *Sagesse*, IV, 15) ; mais il revient souvent dans Philon, qui développe toute une doctrine de la Grâce. Je

1. *Sirach*, I, 36 ; XLV, 4 ; XLIX. 10. — Quant au texte d'*Habacuc*, II, 4, il signifie simplement que le Juste trouvera la vie dans sa fidélité.

conclus encore que cette doctrine, étant à la fois dans Philon et dans Paul, a été puisée à une source antérieure à tous deux.

Mais le mysticisme juif rencontrait dans Philon le mysticisme hellénique. Celui-ci a son origine dans un besoin de foi développé sous l'influence même du trouble que le doute jette dans les âmes. Nous le voyons paraître pour la première fois à la suite de l'agitation intellectuelle produite par les Sophistes. La poésie déploie alors, dans les Βάκχαι d'Euripide, tous les transports de l'enthousiasme religieux [1], et les philosophes mêmes laissent l'imagination dominer jusqu'à un certain point leur philosophie, qui aboutit à la théologie de Platon. On sait quel prix ont pour Platon l'inspiration, l'enthousiasme, la faveur divine ; que non-seulement l'art, mais la vertu ou la sagesse est à ses yeux un don d'en haut ; qu'il semble n'attendre la vérité que d'une révélation céleste, et qu'il dit déjà le mot de l'Évangile : Beaucoup d'appelés et peu d'élus [2]. Cependant il y a là plus de poésie que de soumission et d'abandon véritable : Platon est un fils d'Athènes, d'Athènes encore libre ; s'il se laisse amuser par des rêves religieux, sa pensée n'en conserve pas moins l'indépendance, le mouvement, la hardiesse à raisonner, à chercher, à innover ; aucun dogme ne le lie et ne l'oblige ; il n'obéit à rien, pas même à son génie, dont il reste toujours le maître ; il étonne et il trouble les autres sans être lui-même

1. Voir l'*Hellénisme*, t. I, p. 129.
2. *Ménon*, p. 100 ; *Phédon*, p. 85 ; *Phèdre*, p. 69.

étonné. Tout autre est le platonisme du temps de Philon, mais nous ne pouvons l'étudier que dans Philon même. Entre Platon et lui, nous ne lisons de philosophie platonique que dans Cicéron, et l'on ne saurait imaginer d'esprit moins mystique que ce disciple de la nouvelle Académie. Il y eut sans doute à cette époque, parmi les héritiers de Platon, ou parmi les restaurateurs de l'école de Pythagore, des âmes bien autrement religieuses. Leur voix n'est pas arrivée jusqu'à nous ; plus tard seulement nous en entendrons l'écho dans Épictète et Marc-Aurèle. Mais aucun Hellène ne pouvait être aussi mystique que Philon ; car aucune philosophie n'est moins libre que la sienne. La sienne est placée sous l'autorité d'une foi impérieuse, à laquelle sa pensée n'a pas le droit de résister ; si elle était tentée de le faire, il lui faudrait vraincre à tout prix cette résistance : c'est par le mysticisme qu'il en vient à bout. Il accable de son mépris la raison humaine et la confond devant les révélations d'en haut ; il se sert du scepticisme, comme tant d'autres ont fait depuis, pour autoriser la foi. L'esprit humain ne peut pas par lui-même s'assurer de la vérité en aucune matière ; de là les divisions des philosophes ; il est plein d'erreurs et de troubles de toute espèce ; il n'a en lui nul principe de certitude. S'il en est ainsi, c'est donc Dieu seul qui peut nous suggérer la vérité, et ni notre raison ni nos sens ne perçoivent rien sûrement qu'avec son aide. La pensée de l'homme n'est pas à lui ; elle lui vient d'en haut ; un ancien sage l'a dit déjà : la seule vraie sagesse est

en Dieu. « Moi-même, dit Philon, ne l'ai-je pas senti mille fois ? Je voulais écrire ; j'avais bien étudié mon sujet, et je demeurais stérile et impuissant ; méprisant alors les efforts de mon entendement et saisi de respect pour la toute-puissance qui ouvre ou qui ferme la matrice de la pensée, tandis que d'autres fois j'étais venu vide, et tout à coup je me trouvais plein, les idées tombant sur moi du ciel comme une pluie. »

— « Toute science qui ne relève pas de Dieu est condamnée, toute démarche de l'esprit que Dieu ne regarde pas d'un œil propice est dommageable ; et il vaut mieux errer au hasard à travers cette vie mortelle, comme presque tout le genre humain, que de prétendre s'élever au ciel dans sa présomption, pour en tomber avec tant de sophistes. » — « O âme, si le désir te prend d'avoir part aux biens célestes, renonce à la raison, échappe à toi-même ; sors de toi-même, comme ceux qui sont possédés d'un démon ; laisse-toi emporter d'un esprit divin comme dans une effusion prophétique. » — « Quand la lumière divine éclate en nous, la lumière humaine se couche ; et c'est quand celle-ci s'est couchée (c'est-à-dire quand notre raison s'est éclipsée) que l'autre se lève et resplendit. »

« C'est l'heure de l'extase, et du délire qui vient de Dieu. » L'*extase*, c'est l'état de celui qui est *hors de soi;* le mot est dans Philon, et il ne dépasse certai-

nement pas sa pensée, puisqu'il dit ailleurs que dans ceux qui sont possédés de Dieu, non-seulement l'âme est excitée et enfiévrée, *mais que le corps aussi est rouge et brûlant.* — « Toute science a été révélée à l'origine, et celle qui paraît la plus nouvelle n'est qu'une réminiscence de la révélation primitive. » — Philon ne demeure pas toujours sur ces hauteurs, où sa critique du raisonnement humain pourrait paraître désintéressée ; ce dont il en veut surtout aux raisonneurs, c'est qu'ils font la guerre, par l'argumentation et la raillerie, à la foi qu'il sent en lui, et qui est son orgueil comme elle est l'orgueil de son peuple. Les philosophes étaient les plus intraitables adversaires du judaïsme, comme ils le seront des chrétiens ; aussi Philon les poursuit sans cesse : il relève leurs subtilités, leurs logomachies ; il leur impute d'enseigner pour la vanité et pour le gain, de faire de la sagesse métier et marchandise, de repousser le pauvre qui a soif de la vérité. En même temps qu'il les méprise, il a peur d'eux, il recommande aux simples de ne pas accepter la discussion avec ces maîtres trop subtils, parce qu'ils seraient aisément surpris. « La vraie philosophie n'est pas celle que cultive la troupe des sophistes, ourdissant contre la vérité les trames du raisonnement, et appelant cela sagesse, c'est-à-dire mettant sur une œuvre mauvaise un nom sacré : c'est celle que pratiquait l'antique confrérie des ascètes [1], se détournant des séductions trompeuses de

1. Un *ascète* est un gymnaste spirituel, qui *exerce* l'âme comme le gymnaste exerce le corps.

la volupté et se donnant au culte savant et austère du bien. Cette route royale, que j'appelle la vraie et légitime philosophie, la Loi la nomme la parole et le Verbe de Dieu. » En d'autres termes, la philosophie, c'est la religion. Ou plutôt la religion c'est la sagesse, dont la philosophie n'est que la servante. Les philosophes se plaisaient à dire que les sciences diverses ne devaient être que les servantes de la philosophie ; Philon applique ce mot à la philosophie elle-même, par rapport à une doctrine plus haute. La morale, qui pour Socrate et les siens était souveraine, il la subordonne à la dévotion : « Les vertus sont bonnes par elles-mêmes, mais elles paraîtront plus respectables si on les pratique pour l'honneur et le service de Dieu. »

C'est donc à la révélation que Philon demande la vérité. Le tabernacle, suivant lui, n'est que le symbole de cette révélation que Dieu nous a accordée dans sa miséricorde, par pitié pour notre race, « ayant bien voulu faire descendre du ciel sur la terre la sublimité de la vertu divine. »

Mais voici un endroit où il envisage la révélation d'une manière curieuse et inattendue. Lisant, dans un verset du *Lévitique* sur l'oblation des prémices, qu'il faut offrir des épis frais, et cherchant là comme ailleurs des allégories, il dit qu'il faut embrasser, au sujet des choses divines, « des pensées fraîches, jeunes et nouvelles, au lieu de se nourrir de mythes vieux et surannés, inventés aux temps anciens pour tromper les hommes ; qu'il faut accepter, du dieu tou-

jours jeune et qui ne vieillit pas, les biens véritablement jeunes et nouveaux qu'il nous présente ». Malgré le sens mystique donné ici au mot de jeune et de nouveau, on voit bien que ce qui a frappé Philon est qu'en effet la révélation juive s'offrait au monde hellénique comme une nouveauté, qui venait se mettre à la place des vieilles traditions accréditées chez tous les peuples ; et peut-être s'apercevait-il, sans vouloir se l'avouer, que cette révélation prétendue antique avait été tellement transformée par l'esprit hellénique, qu'elle était devenue toute moderne. La Bible était vieille, mais la doctrine de Philon était nouvelle, et le christianisme aussi, qui est à peu près la même chose, a été nouveau.

Toute vérité venant de Dieu, il ne s'agit pas de raisonner, mais de croire ; il faut donc avoir la Foi. La Foi est la première des vertus, également méritoire et difficile. C'est encore un langage nouveau, le même que celui des chrétiens. — La vraie foi est d'un tel prix, qu'elle n'a pas besoin d'autre récompense qu'elle-même. — Les sages ont pu s'élever jusqu'à Dieu par ses œuvres, comme par les degrés d'une échelle céleste. C'est à peu près ce que Paul a répété [1]. « Mais ces croyants, dit Philon, qui ont pu le saisir en lui-meme, sans aucun secours et par une contemplation directe, sont ses saints et ses bien-aimés. »

Cette foi fervente lui rend insupportables les incré-

1. *Rom.*, I, 20.

dules, les douteurs, les railleurs, les *esprits forts* : il est le premier, à ma connaissance, qui se moque de cette *force* prétendue. L'impiété est à ses yeux la source de tous les crimes. Les écoles religieuses de la Grèce l'avaient dit déjà [1], mais il reprend les mêmes idées avec bien plus de passion et d'intolérance. Il dit que les blasphèmes des ennemis de Dieu consternent les âmes pieuses et « versent en elles par les oreilles le feu dévorant d'une douleur indicible et inconsolable ». — Ils ne croient pas aux miracles ! c'est qu'ils ne savent ce que c'est que Dieu, pour qui ce n'est qu'un jeu, qu'un miracle. Ils ne croient pas que des esprits célestes conduisent les astres, qui ne sont pour eux que des meules incandescentes ! — « dignes en cela eux-mêmes de la meule qu'on fait tourner aux scélérats dans les cachots ».

Un passage de Philon témoigne jusqu'où pouvait aller l'acrimonie de ces querelles entre croyants et incrédules. Rencontrant, dans son commentaire sur la *Genèse*, les versets où Dieu dit : « Ton nom ne sera plus Abram, mais Abraam ; » et plus loin : « Tu n'appelleras plus ta femme Sara, mais Sarra [2], » il développe les mystères que contiennent, suivant lui, ces noms changés ; puis il ajoute : « Il y a des hommes haineux, habitués à blâmer ce qui ne mérite aucun blâme, les choses aussi bien que les personnes, et faisant à tout ce qui est sacré une guerre perfide ; ils

1. Cicéron, *de Nat. Deor.*, I, 2, etc.
2. Ne pas oublier que Philon cite toujours la Bible dans la version grecque.

s'acharnent aux paroles qui ne semblent pas d'abord les plus convenables, et qui ne sont que les symboles dont s'enveloppe une nature qui se plaît à se voiler ; ils les interprètent d'une façon basse et odieuse au moyen d'une critique impitoyable, et appliquent surtout ce procédé à ces transformations de noms. Il n'y a pas longtemps que j'entendais un impie, un homme sans dieu, raillant et insultant ainsi, qui osait dire : Voilà de grands dons, et vraiment magnifiques, que le maître de toutes choses fait à cet homme par l'addition d'une lettre à son nom ! Le voilà plus riche d'un *alpha;* et de même pour l'autre, il semble qu'en lui donnant un *rho* de plus, il lui fasse un présent inestimable. La femme d'Abraam, de Sara devient Sarra, en doublant le *rho.* Et il s'en allait, enfilant sans s'arrêter tous les traits semblables et redoublant ses sarcasmes. Mais *il ne tarda pas à payer la juste peine de sa démence :* il en vint à se pendre, à l'occasion de je ne sais quelle misérable affaire ; car un homme si impur et si souillé ne devait pas même mourir d'une mort décente. » La critique de ce malheureux était en effet une assez pauvre critique ; mais quelle sentence, et quelle rage de dévot !

Mais la Foi est placée si haut, qu'on ne peut y atteindre que par la Grâce : « L'âme ne produit par elle-même aucun bien ; tout lui vient du dehors, par la munificence du dieu qui fait pleuvoir sur nous *ses grâces.* » C'est lui seul qui verse d'en haut la vertu à l'élu, lequel la reçoit sans travail et sans étude. — Sans une grâce divine, il est impossible de s'ar-

racher aux choses périssables et de s'attacher à ce qui est immortel. La vertu par elle-même est stérile, si Dieu ne la féconde au moyen d'un germe envoyé du ciel. — Philon se fait encore ici à lui-même l'application de ses principes : « Quelquefois, dit-il, je veux m'attacher à la pensée du devoir, et je me sens emporté par le flux des pensées contraires ; et d'autres fois, après avoir accueilli une pensée honteuse, je l'ai rejetée sous l'influence d'une meilleure, par le bienfait de Dieu *et de sa grâce.* » Et ailleurs : Ce n'est pas la solitude qui fait le saint, ni la vie du monde qui fait le pécheur. « Souvent il m'est arrivé de quitter mes parents, mes amis, ma terre natale, et d'aller dans la solitude pour me livrer à de saintes contemplations ; je n'y gagnais rien, et mon âme dissipée, ou mordue par la passion, retombait dans d'autres pensées. D'autres fois, au milieu d'une foule immense, mon âme est solitaire ; Dieu dissipe en moi le tumulte de la vie animale et m'apprend que le bien ou le mal ne dépend pas des lieux où l'on est, mais de Dieu, qui mène et qui pousse où il veut le char de l'âme. » — Il sait surtout la difficulté de la persévérance. Tel a vécu toute sa vie en homme de bien qui, à la fin et dans ses dernières années, va donner contre l'écueil des mauvaises passions et y fait naufrage. « C'est pourquoi *il faut prier Dieu,* et le conjurer de ne pas laisser à elle-même notre misérable espèce, et de lui conserver présente jusqu'au bout la miséricorde qui peut la sauver. » — En un mot, tout est don, bienfait, grâce de Dieu ; « tout ce qui est dans le monde

et le monde lui-même ». — Mais l'homme est le plus souvent ingrat envers Dieu, et il lui arrive de l'être de trois manières : tantôt il méconnaît purement et simplement les biens dont il jouit ; ou bien il s'imagine que c'est lui qui se les est donnés à lui-même ; ou enfin il reconnaît que ces biens lui viennent de Dieu, mais il se figure que Dieu les devait à ses mérites.

Il y a un côté du mysticisme tellement développé déjà dans Platon, qu'il semblerait que Philon pût à peine y ajouter : c'est le mépris du monde et de l'existence présente. Philon lui-même a cité avec amour un passage du *Théétète*, tout plein de cette ardeur à fuir la terre pour le ciel et à faire de cette vie comme une mort anticipée. Mais dans les jours mauvais où Philon a vécu, ce qui n'était guère au temps de Platon qu'un idéal est devenu une réalité présente. Voyez le portrait qu'il nous trace de l'existence des bons mise en parallèle avec celle des méchants. « Les premiers sont obscurs, méprisés, humiliés, manquant du nécessaire, plus maltraités que des vaincus et des esclaves, sales, pâles, desséchés, ayant en perspective de mourir de faim, accablés de maladies, occupés pour ainsi dire à mourir. Les autres sont honorés, riches, puissants, etc. (il poursuit obstinément l'antithèse). » Bien des figures reproduisaient alors ce modèle : les Calanes dans l'Inde [1], les Jean en Judée, les cyniques, tels que nous les peint Épictète ; plus tard les *érémites* ou ermites du christianisme, et ces moines dont l'aspect ré-

1. Joseph, *Contre Apion*, I, 22.

voltait et dégoûtait les derniers Hellènes. Philon enfin ne craint pas de dire, comme le répétera l'Évangile, qu'il vaut mieux se retrancher un membre que d'en user pour le péché, s'aveugler que de regarder ce qu'il ne faut pas voir, se rendre sourd que d'écouter ce qu'il ne faut pas entendre, *se faire eunuque* que de se laisser emporter à la rage des voluptés défendues. On sait qu'un verset de l'Évangile loue ceux qui se font eunuques pour le royaume des cieux, et qu'Origène, qui était d'Alexandrie, a pris ce texte à la lettre.

Mais Philon a beau être mystique et faire la guerre à la philosophie au nom de la religion ; il reste, quoi qu'il en ait, philosophe, et par là encore il est bien le chef des Pères chrétiens. Il accepte comme eux le nom de la philosophie, et il honore sous ce nom la religion elle-même, comme ils le font perpétuellement.

Il a si bien le sentiment de ce que le judaïsme doit à la philosophie, que dans la *Vie de Moyse*, par une supposition bien naïve, — mais cette naïveté même rend le témoignage précieux, — il nous assure que Moyse, élevé comme un prince par la fille de Pharaon, reçut des maîtres de toute espèce, les uns qu'on prit dans l'Égypte même, *les autres qu'on fit venir de Grèce à grands frais;* et Moyse *ne cessait de repasser les dogmes de la philosophie.* Voilà qui répond d'une manière curieuse et imprévue aux imaginations de ceux qui ont voulu, en sens inverse, que Platon et les philosophes grecs aient lu ce qu'on nomme les livres de Moyse. Philon fait un étrange anachronisme, car au temps où l'on place le personnage de Moyse, il

n'y avait encore ni philosophe ni philosophie. Mais l'autre hypothèse, quoique répugnant moins à la chronologie, est plus contraire encore à la véritable critique historique ; car il est certain que Platon ne connaissait pas la Bible, et au contraire le *Pentateuque* de Philon, je veux dire le commentaire qu'il a fait du Pentateuque, est rempli des enseignements de Platon.

Philon est pénétré aussi de la doctrine stoïque, dont l'esprit s'accorde si bien avec l'austérité juive. Sans parler du livre célèbre qu'on lit dans ses œuvres sous un titre qui est lui-même un dogme stoïque : « Que tout homme de bien est libre » (car ce livre est-il de Philon ?), il est certain que partout il se plaît à développer les principes de l'École, en les appuyant sur les sentences et sur les exemples des Écritures. Il s'attache surtout à leur type du Sage ; il y retrouvait ce que l'Écriture appelle le Juste ou le Saint ; et en effet, le Juste des *Psaumes* et le Sage des stoïques se sont fondus ensemble dans l'idée du Saint, telle que le christianisme l'a consacrée. « Le Sage, dit Philon, est seul libre, seul riche, seul maître, quand son corps aurait mille maîtres en effet ; *c'est le dogme par excellence;* ceux qui n'ont pas la sagesse sont dans une condition vraiment servile, misérable et sans honneur. Le Sage est le véritable roi [1]. Le Sage a la vraie noblesse, car il s'est fait fils adoptif de Dieu ; il est pour Dieu un ami plutôt qu'un serviteur ; il est intermédiaire entre Dieu et l'homme ; il est un dieu

1. Zénon disait aussi : Le Sage est le véritable prêtre (Diog., VII, 119); je ne crois pas que Philon ait osé le répéter.

parmi les hommes. Le Sage enseigne sans cesse ; car sa vie, dans les grandes comme dans les petites choses, est une leçon perpétuelle ; s'il est en prison, la prison devient une école de bonnes mœurs. Le Sage est une protection et un rempart pour l'humanité : tout ce qu'il a en lui, il le met généreusement au service de tous, et ce qu'il n'a pas, il le demande à Dieu, seul toujours riche. Le Sage est rare, et l'on peut dire qu'il ne se trouve pas sur la terre, soit qu'en effet l'homme ne soit pas capable de cette perfection, ou que les hommes ordinaires ne soient pas capables de la reconnaître. Au reste, il y a des degrés dans la vertu : au-dessous de la sagesse *accomplie*, il y a le *progrès*, et au-dessous encore du progrès, le *noviciat* de la vertu. Mais celui qui est sur la voie du progrès, et qui a fait la moitié de l'œuvre, a toujours à se tenir en garde contre la critique maligne des méchants. « Quand ceux-ci voient qu'un de ces hommes qui font profession d'austérité se laisse aller à fuir la peine, ou qu'il est vaincu par le gain, ou séduit par le plaisir, ils s'en réjouissent et s'en croient rehaussés eux-mêmes ; ils s'en vantent devant la foule, et dissertent en gesticulant sur ce thème, que les misères auxquelles ils se sentent attachés sont donc bien des nécessités et des avantages, puisque ce vertueux se résout lui-même à y prendre part. »

Parmi ces considérations sur les prérogatives du Sage, il y en a une dont on est particulièrement frappé. « Tout sage, dit Philon, est le rachat, la rédemption de l'homme sans sagesse. Cela encore est un *dogme.* »

Il n'y a pas à douter, d'après la forme dont cette idée est revêtue, que ce ne soit une idée hellénique ; mais elle s'accorde merveilleusement avec les sentiments des Juifs. L'orgueil du philosophe et l'orgueil du Juif les portait également l'un et l'autre à se regarder comme le sel qui préserve le monde de la corruption, suivant l'expression d'un Évangile (*Matth.*, v, 13). Mais on sent combien cette idée préparait les esprits à la croyance qui attribua au Christ, c'est-à-dire au Saint par excellence, la Rédemption du genre humain [1].

Voici un autre exemple singulier de cet accord du stoïcisme et du judaïsme. Les Stoïques disaient que tout appartient aux Sages, c'est-à-dire que tout est fait pour eux [2]. Et Paul écrit aux Chrétiens de Corinthe, I, III, 22 : « Tout est à vous, Paul, Apollos, Céphas, le monde, la vie, la mort, le présent, l'avenir ; tout est à vous, et vous au Christ, et le Christ à Dieu » [3].

1. Philon : Πᾶς σοφὸς λύτρον ἐστὶ τοῦ φαύλου. — Paul (I *Cor.*, I, 30) : « Le Christ Jésus, qui nous a été donné de dieu pour être notre science, notre justice, notre sanctification, notre rédemption (ἀπολύτρωσις). » Voir aussi *Rom.*, III, 24 ; VIII, 13, etc. — Les principes de Philon étaient d'accord avec la prophétie fameuse d'*Isaïe* que j'ai analysée à l'article de la Rédemption. Israël est le rédempteur des Gentils.

2. Cic., *De Fin.*, III, 22. Diogène, VII, 125.

3. M. Robiou, dans sa Thèse sur l'*Influence du stoïcisme*, 1852, a oublié de suivre cette influence dans Philon et le judaïsme alexan rin.

Il aurait pu la trouver jusque dans un livre que l'Église considère comme livre saint, l'*apocryphon* intitulé *la Sagesse de Salomon*. On y voit, par exemple, la formule stoïque des quatre vertus qu'on a appelées depuis cardinales (VIII, 7).

La pieuse ardeur du Juste pour la justice se tourne en une pieuse colère contre l'égoïsme insouciant qui n'ose lutter contre le mal, et qui tâche seulement de s'y dérober en le laissant passer sur sa tête. Le mépris et l'aversion que les Stoïques fervents avaient déjà pour l'indifférence des disciples d'Épicure sont bien plus fortement marqués dans Philon. Comme il aime dans son dieu la patrie, la liberté, le droit, la vertu, les blasphèmes de l'école d'Épicure lui paraissent s'attaquer à la fois à toutes ces choses saintes. Il ne peut se tenir quand il voit des sectateurs de cette morale, « véritables fléaux répandus à travers les cités, s'ingérant dans tous les intérêts privés et publics pour tout arranger à leur gré, ou plutôt pour tout déranger et tout détruire. » — « C'est une épidémie, dit-il encore, une peste, une calamité surnaturelle, qu'il faudrait conjurer par des prières publiques et des sacrifices. » Ainsi parlaient les Juifs, en attendant les chrétiens ; mais les ennemis des Juifs et des chrétiens, sous l'inspiration d'autres passions religieuses, ne restaient pas en arrière de ces emportements. Épictète n'est pas moins sévère que Philon pour les philosophes sans religion, et les païens fanatiques, avant de célébrer leurs mystères, criaient tout d'une voix : « A la porte, ceux d'Épicure ! » On peut dire que cette secte, qui avait peuplé le monde ancien, et qui semble avoir disparu avec ce monde lui-même, s'est éteinte sous la malédiction commune des dévots de tous les partis [1].

1. Épictète, II, 20, etc. Lucien, *Alexandre,* 38.

Les Pères de l'Église n'ont pas emprunté seulement à Philon sa théologie, mais son exégèse; elle a pour méthode principale l'allégorie. Il y a une telle disparate entre la Bible qui lui sert de texte, et la philosophie qui règne de son temps et dont lui-même est pénétré, qu'il est réduit à lire dans ce texte tout autre chose que ce qui s'y trouve. Ce n'est que par une fiction perpétuelle qu'il prétend rapporter à la Bible ce qui ne sort réellement que de ses lectures et de ses pensées, et la Bible est sans cesse transfigurée, ou plutôt elle est défigurée absolument par les gloses qui la recouvrent. L'allégorie, procédé qui lui est aussi habituel qu'il est bizarre, est ce qui donne à ses livres une physionomie si particulière et si étrange.

Dès les premiers temps où les Grecs commencèrent à raisonner, on eut à défendre les auteurs sacrés de la Grèce, c'est-à-dire ses poëtes, contre la critique des raisonneurs. On abandonna la lettre en l'interprétant : cette interprétation s'appela d'abord le *sous-entendu* (ὑπόνοια), et plus tard l'*allégorie* [1]. La fable était l'enveloppe brillante dont on cherchait à dégager une pensée que la raison pût accepter. C'est ce qui est maintenant parfaitement compris, et, comme on l'a dit déjà, le scandale de la mythologie est aujourd'hui dissipé. Les attentats de Cronos contre Uranos

1. En latin, *alieniloquium ;* mot qui marque *qu'on dit autre chose* (que ce qu'on pense), qu'on pense une chose et qu'on en dit une autre. — C'est le mot employé par Isidore, dans son livre sur ce sujet.

ou le ciel, ou de Zeus contre Cronos, ne sont que l'expression des révolutions cosmiques. Les amours de Jupiter et des dieux figurent des phénomènes purement physiques.

Mais on ne se contentait pas d'absoudre la mythologie et la poésie, c'est-à-dire l'esprit humain ; on voulait absoudre les poëtes eux-mêmes, non moins révérés que leurs dieux. On supposa que dans leurs récits les moins édifiants ils avaient sous-entendu des mystères ; on oublia que si la poésie est née, en effet, d'une idée devenue image, l'art des conteurs travaille ensuite librement sur cette matière et brode les fables suivant leur caprice, ou suivant le caprice de l'imagination populaire, sans plus se souvenir des vérités d'où elles sont sorties. Quand Homère raconte que Zeus, étant en colère contre son fils Héphestos, qui défendait contre lui sa mère Héré, le prit par un pied et le précipita du haut du ciel ; que celui-ci roula tout le jour à travers les airs et qu'il tomba au coucher du soleil dans l'île de Lemnos, pour ne se relever que boiteux, les philosophes et les *grammatiques* ont beau exposer que cela veut dire qu'il y avait dans Lemnos des feux volcaniques, ou proposer quelque explication physique plus savante encore, il reste vrai que le poëte ne s'est pas inquiété de ces mystères, qu'il a répété simplement une légende sacrée sous la forme qu'elle avait prise et qui n'a rien de religieux ni d'imposant. On ne peut que rire, quoique madame Dacier n'en rie pas, de ceux qui, pour excuser le dieu d'être boiteux, expliquent gravement que cela

ne signifie autre chose, sinon que le feu ne peut pas aller loin sans bois, non plus qu'un boiteux sans bâton. Tel est trop souvent l'esprit des interprétations qui remplissent le livre des *Allégories homériques* attribué à Héraclide, et en général de toutes celles dont Rabelais parle si bien dans son Prologue [1].

C'est pourtant ainsi précisément que les Juifs ont traité la Bible. Il y avait parmi eux des docteurs qui faisaient profession de résoudre les difficultés qu'on pouvait faire sur le texte sacré, difficultés qui venaient sans doute surtout des Grecs, ou d'hommes nourris de la dialectique des Grecs. On résolvait principalement ces difficultés par l'interprétation allégorique. L'allégorie était donc la grande ressource des apologistes ; elle était particulièrement chère aux hommes de foi. La Bible entière, dit Philon, ou presque entière, est allégorique. Trois livres de lui sont intitulés : *Allégories des saintes Lois ;* mais ce titre conviendrait également à tous ses commentaires sur les Écritures, c'est-à-dire à tous ses ouvrages ; et c'est avec l'allégorie qu'il se tire d'embarras. La Bible a une mythologie que la raison n'accepte pas toujours

1. « Croyez-vous en vostre foy qu'oncques Homère, escripuant *Iliade* et *Odyssée*, pensast es allégories lesquelles de luy ont calefreté Plutarche, Heraclides ponticq, Eustatie, Phornute, et ce que d'yceulx Politian ha desrobé? Si le croyez, vous n'approchez ne de pieds, ne de mains a mon opinion, qui decrete icelles aussi peu auoir esté songees d'Homere, que d'Ouide en ses métamorphoses les sacremens de l'Euangile ; lesquelz ung frere Lubin, vray crocquelardon, s'est efforcé demonstrer, si d'aduenture il rencontroit gens aussi folz que luy, et (comme dict le proverbe) couuercle digne du chaulderon. »

plus volontiers que celle de l'hellénisme. Ainsi le *paradis* ou jardin d'Éden, l'arbre de vie, l'arbre de la science, le serpent qui séduit la femme et la fait pécher, tout cela ressemble bien à des fables, nous dit Philon ; mais ce ne sont pas des fables, invention et plaisir des poëtes et des sophistes ; ce sont des images, qu'il faut prendre allégoriquement, suivant le sens secret qu'elles recouvrent. Croire que Dieu a réellement *planté* un jardin rempli de vignes, d'oliviers et d'autres arbres semblables, *ce serait une grande simplicité, et vraiment désespérée*. Et ailleurs : « Ne laissons pas surprendre notre raison par cette impiété, d'imaginer que Dieu travaille la terre et qu'il plante des jardins ; car nous ne saurions dire dans quelle intention. Serait-ce pour avoir un lieu agréable, où se reposer et prendre son plaisir ? Que de pareilles fables n'entrent même pas dans notre esprit ; car le monde entier ne serait pas encore un séjour digne de Dieu ; il est son lieu à lui-même, il est plein de lui-même, il se suffit à lui-même, etc. » Je m'arrête ici, ce n'est pas la peine d'aller jusqu'au bout de la phrase. Philon conclut : « Le jardin, c'est notre âme ; les arbres, ce sont nos affections ou nos idées ; le serpent, c'est la volupté ; la femme, c'est la sensibilité, qui est la partie féminine de l'âme ; les quatre fleuves du Paradis (ces fleuves sur lesquels ont tant disputé les géographes), ce sont les quatre vertus. » Vient ensuite l'histoire de la femme formée de la côte de l'homme ; c'est un récit dont Bossuet lui-même, qui ne s'embarrasse pas aisément, semble

embarrassé, quand il le rencontre dans ses *Élévations*[1]. Comment admettre, dit Philon, que la femme puisse venir d'une côte? Dieu ne pouvait-il pas façonner la femme directement aussi bien que l'homme, etc.? Il conclut que les côtes ne sont qu'une expression allégorique désignant les forces: il y a dans l'homme la force végétative, la force vitale, la force intellectuelle, la force sensible, etc. C'est la force sensible ou la sensibilité qui est produite ici; et comme la sensibilité prévaut d'autant plus que la raison est endormie, le livre saint exprime cela en disant que la femme, qui figure la sensibilité, a été formée pendant le sommeil de l'homme, qui figure la raison.

Les géants, au chapitre VI de la *Genèse*, ne doivent pas non plus être pris à la lettre; il faut rejeter toute mythologie; il n'y a pas de géants; *les fils de Dieu* expriment seulement les hommes vertueux, par opposition aux méchants. Il commente de même l'histoire de la tour de Babel. Les méchants parlent la même langue et bâtissent une tour: cela veut dire qu'ils conspirent ensemble et forment une association pour le mal; puis leurs vices mêmes les divisent, et ils ne s'entendent plus. La femme de Loth, qui regarde en arrière et est changée en statue de sel, n'est pas non plus un conte, mais une image. Le vice fait que l'homme, au lieu de suivre tout droit son che-

1. « Mon Dieu! que de vains discours je prévois dans les lecteurs, au récit de ce mystère! » (5e semaine, 2e Élévation).

min, regarde en arrière et devient comme une matière brute et insensible. — L'ânesse de Balaam figure la vie matérielle et ses besoins.

L'allégorie dispense donc Philon de reconnaître une mythologie dans la Bible. D'un autre côté, elle sert à couvrir certains détails de la vie ou des mœurs des patriarches qui blessent la morale d'un temps moins barbare. Il est dit de Caïn, réfugié après le meurtre d'Abel à l'orient d'Éden : « En ce temps-là il connut sa femme. » Quelle femme ? si c'était une fille d'Adam, ce serait sa sœur; il y aurait donc là un inceste. Philon aime mieux croire que Caïn représente l'impie, que sa femme c'est l'irréligion ; « il en a Enoch, c'est-à-dire encore... ; » mais je m'arrête de peur de fatiguer le lecteur. — Les filles de Loth figurent la *résolution* et l'*adhésion ;* c'est ce que leurs noms indiquent. Et s'il est dit dans le texte que Lot ne s'aperçut pas, étant enivré, quand elles se couchèrent près de lui et quand elles se relevèrent, c'est qu'en effet, quand ces deux facultés sont endormies, l'esprit humain n'a plus conscience de rien. Voilà à quoi Philon réduit une histoire qui, plus qu'aucune autre dans la Bible, a pu être une occasion de scandale. — Sara renvoie Abraham à sa servante : c'est la sagesse qui prépare l'esprit à son commerce par celui d'une science inférieure. — La querelle de Jacob et d'Ésaü, avec leurs sentiments si peu fraternels, n'est que la lutte des bons et des mauvais instincts dans une âme.

On comprend enfin, de quelque ressource qu'ait été

d'abord l'allégorie, qu'à force d'allégoriser ainsi, on arrive à le faire sans nécessité, sans intérêt, sans raison même, et c'est la seule explication qu'on puisse donner de tant d'allégories également subtiles et gratuites qu'on lit à chaque instant dans Philon. Si Moyse prend une femme éthiopienne, cela signifie qu'il a embrassé la doctrine de vérité ; car l'Éthiopienne, qui est noire, représente le noir de l'œil, ou la prunelle, qui est l'instrument de la vision. Mais je veux citer un exemple plus étendu et vraiment extraordinaire. Il rencontre dans la Loi ce précepte : « Si tu as pris en gage de ton prochain l'étoffe qui le couvre, tu la lui rendras avant le coucher du soleil ; car c'est sa seule couverture, le seul vêtement de sa nudité ; comment s'enveloppera-t-il pour dormir ? Il criera à moi et je l'écouterai, car je suis compatissant. »

Il semble que jamais texte n'a eu moins besoin de commentaire dans sa simplicité si touchante. Cependant Philon ne veut pas absolument du sens littéral. « Si l'on suppose, dit-il, qu'il ne s'agit là que d'une méchante couverture, comment ne pas se scandaliser que le créateur et le maître de toutes choses s'occupe d'un intérêt si mesquin ? Qu'y a-t-il de plus naturel et de plus simple que de retenir un gage qui répond de ce qu'on a prêté ? » On voit que Philon est un homme positif, qui sait que les affaires sont les affaires. — Mais, dira-t-on, le débiteur est pauvre, et il faut avoir pitié de lui. — Alors il eût été mieux et plus juste de faire une loi en faveur des indigents,

pour qu'on leur fasse l'aumône gratuitement, au lieu de leur prêter sur gage. Si l'on permet de demander un gage, il est absurde de ne pas permettre de le retenir. Quand un homme est si malheureux que de n'avoir rien à soi que ce qui le couvre, il ne s'avise pas de chercher à emprunter, il mendie, et il trouve la charité partout, chez lui, au temple, dans la rue. Et cette dernière couverture, pourquoi est-ce qu'il irait la mettre en gage ? Serait-ce pour en avoir une autre ? Car ce n'est pas pour se procurer à boire et à manger ; on trouve partout de l'eau, et la terre porte toujours quelque chose chaque année. Où est le prêteur assez riche, ou assez dur, ou assez maladroit, pour placer si mal son argent au lieu de le donner ? Prêter à quelqu'un sur un pareil gage, c'est le détrousser. Et si l'on se fait scrupule de le laisser tout nu la nuit, pourquoi n'avoir pas pour le jour le même scrupule ? tandis que la nuit, au contraire, on est moins honteux de sa nudité. Et puis, le verset qui ordonne au créancier de rendre le manteau le soir a oublié d'ordonner au débiteur de le rapporter le lendemain matin. — Jusqu'ici il est impossible de raisonner plus lourdement, plus platement, avec moins de sentiment des mœurs et du langage des temps antiques. Mais où tout cela va-t-il aboutir? A déclarer qu'il n'y a pas moyen d'entendre ce passage au sens propre, et que l'esprit le moins pénétrant est réduit à y chercher un sens secret. Recourons donc à l'allégorie, pour trouver quelque chose de convenable. Le vêtement figure la raison. Il nous défend des intempéries; elle nous dé-

fend des mauvaises doctrines. Il couvre la honte de la nudité, et la raison celle du péché. Il est la parure du corps, et la raison celle de la vie. Maintenant, il y a dans le monde des intérêts, des besoins, des appétits, qui nous forcent à compter avec eux et qui prennent en quelque sorte notre raison en gage. Alors de quoi est-ce que nous pouvons nous envelopper pour trouver le repos ? Il faut donc que le gage nous soit rendu, que notre raison nous revienne *avant le soir*, c'est-à-dire avant que la lumière divine se couche et s'éteigne dans notre âme et tandis qu'il est temps encore pour nous d'en être éclairés. — J'ai beaucoup abrégé, et tout cela est dit bien plus longuement dans le texte.

Cette passion de l'allégorie n'avait pas gagné seulement les docteurs juifs d'Alexandrie, mais aussi ceux de la Palestine, puisqu'on la trouve jusque dans les Lettres de Paul (*Gal.*, IV, 22) : « Il est écrit qu'Abraham eut deux fils, l'un de la femme esclave, l'autre de la femme libre ; celui de la femme esclave est le fils de la chair, et celui de la femme libre est le fils de la promesse. C'est une allégorie. Ces deux femmes sont les deux Alliances : l'une qui vient du mont Sina, et qui enfante pour l'esclavage ; c'est Agar, car Sina est une montagne d'Arabie, etc. [1]. » — Philon a aussi son allégorie sur l'histoire d'Agar, mais elle est tout autre.

On voit d'ailleurs dans Philon que la manie d'allé-

1. Allusion à ce que le fils d'Agar, Ismaël, est le père des Arabes.

goriser tient à quelque chose de plus général encore, je veux dire à une subtilité amoureuse des raffinements, à la passion des *chiffres* et des mystères en tout genre. Cette disposition ne se marque pas seulement dans les explications allégoriques, mais dans bien d'autres recherches : par exemple, dans la manière dont Philon s'attache aux noms propres, pour tirer de l'étymologie et du sens de ces noms toutes sortes de révélations inattendues. C'est sur l'hébreu qu'il travaille ainsi d'ordinaire ; mais il s'en faut bien qu'il soit toujours d'accord avec les hébraïsants. On a pu douter qu'il sût l'hébreu ; et ce qui est certain, c'est qu'à l'exception des noms propres, qu'il faut bien conserver tels que les donne le texte original, il n'étudie la Bible que dans la traduction grecque. Car il ne s'en tient pas aux noms dans ses curiosités ; il s'arrête à tous les accidents de la phrase : tantôt il se récrie sur un tour, et ce tour n'est qu'un hébraïsme, qui a passé dans les traductions grecques ; tantôt, ce qui est encore plus étrange, il relève une prétendue singularité d'expression qui se trouve n'être que dans le grec, et pas du tout dans le texte ; et c'est là surtout ce qui permet de croire qu'il ne sait pas l'hébreu et qu'il ne le comprend pas.

Une doctrine qu'il se plaît à étaler est celle des vertus des nombres. Il y a dans son livre *de la Création* un développement de dix pages *in-folio* sur les propriétés merveilleuses du nombre *sept;* je ne dois pas craindre de m'y arrêter. Nous apprenons d'abord qu'il y a le *sept* tout simple, composé de sept unités,

compris, dit Philon, dans la décade, c'est-à-dire dans la série des dix premiers nombres; et puis ce qu'il appelle le *sept* en dehors de la décade, et dont il donne une définition qu'on peut traduire ainsi en langue moderne : le septième terme d'une progression géométrique dont la base est un, et la raison un nombre entier. Ce septième terme ou ce *sept* jouit de cette propriété qu'il est à la fois un carré et un cube; et si on le prend lui-même pour base d'une autre progression ayant la même raison que la première, le septième terme de la nouvelle progression a la même propriété. Revenant alors au *sept* proprement dit, Philon remarque qu'il est la somme de trois et de quatre; or trois et quatre représentent les côtés de l'angle droit dans un triangle rectangle (si l'on veut exprimer ces côtés par les nombres entiers les plus simples). De plus, *trois* est l'expression de la surface (en ce qu'elle est déterminée par trois points), *quatre* celle du solide; ces deux nombres sont donc les fondements de la géométrie et de la stéréométrie, c'est-à-dire, suivant Philon, de la science de l'étendue incorporelle ou abstraite, et de celle des corps : *sept* représente donc l'ensemble de cette double science. *Sept* est le seul nombre dans la décade qui ne soit ni multiple ni diviseur d'un autre nombre de la décade; ni engendrant, dit Philon, ni engendré ; c'est la vierge sans mère (comme Pallas); c'est le symbole de l'être pur. *Sept* engendre vingt-huit, qui est la mesure du temps de la révolution de la lune. Tout corps a trois dimensions et quatre termes (point, li-

gne, surface, solide) : total, *sept*. Les âges de la vie se déterminent par *septaines* ou semaines d'années : c'est ce qu'expriment des vers de Solon, que Philon cite en cet endroit ; Hippocrate compte un peu autrement, mais toujours par *sept*, ou multiples de sept. Il y a *sept* cercles dans le ciel : les deux polaires, les deux tropiques, l'équatorial, l'écliptique, la voie lactée ; car l'horizon ne compte pas, étant purement relatif. Il y a *sept* planètes, dont les influences sont innombrables et merveilleuses. La constellation de l'Ourse a *sept* étoiles ; celle des Pléiades en a aussi *sept*. Les solstices, et les fêtes par lesquelles les religions les célèbrent, se placent au *septième* mois, c'est-à-dire à la naissance du septième mois, aprè six mois accomplis. Il y a *sept* sens : Philon étend ce nom à l'appareil de la voix et à celui de la génération. Le corps de l'homme a *sept* parties extérieures : la tête, la poitrine, le ventre, les deux bras, les deux jambes ; et *sept* parties intérieures : l'intestin, l'estomac, le cœur, le poumon, la rate, le foie, les reins. La tête elle-même a *sept* parties : deux yeux, deux oreilles, deux narines et une bouche. La vue a *sept* objets : le corps, la distance, la forme, la grandeur, la couleur, le mouvement, le repos. En prosodie, on compte trois accents, puis des longues et des brèves, enfin l'aspiration et la non-aspiration ; total *sept* accidents. Il y a *sept* sortes de mouvements : en haut, en bas, à droite, à gauche, en avant, en arrière, en cercle. Il y a *sept* excrétions : les larmes, le moucher, la salive, l'urine, la matière fécale, la sueur, la se-

mence. Les règles des femmes s'accomplissent en une période de *sept* jours. Les enfants sont viables à *sept* mois, tandis qu'ils ne le sont pas à huit. Dans les maladies, le septième jour est critique. La lyre a *sept* cordes. L'alphabet a *sept* voyelles (c'est du moins ainsi en grec). — J'ai négligé une certaine vertu du nombre *sept* en musique ; et en général Philon emprunte souvent des curiosités à la science musicale ; mon ignorance complète de cette science ne me permet pas d'apprécier ces traits-là. — Conclusion : le nombre *sept* est vraiment sacré ; Philon ne doute pas que le mot qui exprime ce nombre en grec n'ait la même racine que celui qui signifie vénération (*sébas*) ; et il fait remarquer que la forme latine du mot (*septem*) rend cette analogie plus évidente.

Mais qu'est-ce que cela prouve, ou tend à prouver ? Une chose qui tient fort à cœur à Philon et aux Juifs : la sainteté du *septième* jour, la religion du sabbat ; elle était aux yeux de la foule, dans le monde ancien, comme le judaïsme lui-même, parce qu'elle en était l'aspect le plus universel et le plus sensible. Il y a avait pourtant des mauvais plaisants qui se moquaient du sabbat ; Philon a compté qu'ils seraient accablés sous cette accumulation des vertus merveilleuses du nombre *sept*. Cela ne l'empêchera pas de célébrer dans l'occasion celles du nombre *quatre* ou du nombre *dix*. Mais j'ai cité bien assez de tout cela [1].

1. La *Tétrade* ou le quaternaire des Pythagoriques était célèbre, c'est-à-dire la série des quatre premiers nombres, 1, 2, 3. 4, qui offrait cette particularité que la somme de ces nombres donne pré-

Je ne crois pas cependant avoir trop cité. Pour bien faire comprendre Philon et son école, et même son temps, il fallait entrer dans le détail. Si je m'étais borné à dire d'une manière générale : Philon tourne toute la Bible en allégories subtiles; Philon voit des mystères partout, et particulièrement dans les nombres ; cela n'eût donné qu'une impression vague et faible ; il fallait montrer ces puérilités, ces non-sens, tous ces riens laborieux et solennels, ces misères d'un homme compté parmi les premiers par la naissance, la fortune, l'autorité et la culture, pour qu'on vît clairement l'état des esprits chez ces Juifs hellénistes, au milieu desquels s'est élaborée la doctrine nouvelle. D'ailleurs, Philon a pour disciples les Pères de l'Église, ceux surtout qui sont nés et se sont élevés au milieu des mêmes influences, Clément d'Alexandrie et Origène. Clément ou saint Clément, car ce Père est du nombre de ceux qui ont reçu le nom de saint, est nourri des livres de Philon. Dans ces *Mélanges* qu'il appelle ses Tapisseries (*stromata*), il suit sa méthode ; il le nomme même par son nom en lui empruntant son interprétation allégorique de l'histoire d'Agar [1]. Les chapitres IV à X du livre V ne sont qu'une application de cette même méthode aux traditions les plus diverses. Le XIe du livre VI est rempli par un véritable grimoire arithmétique et géométrique. Les chapitres XV et XVI du même livre achèvent de développer

cisément le nombre 10. — Comparer, sur ces curiosités, Macrobe, *Songe de Scipion,* I, 5 et 6.

1. I, 5, à la fin de la page 333 de Potter.

ces curiosités mystiques. Et c'est là que se trouve un passage fort singulier sur l'incarnation, où l'on voit que les esprits nourris d'hellénisme ne pouvaient se résigner à prendre à la lettre un Fils de Dieu se revêtant de chair, né d'une vierge, puis mort et ressuscité. La plupart ne voyaient là qu'une allégorie et un symbole : quelques-uns (c'était l'hérésie qui s'appelait elle-même la Connaissance ou la *Gnose*) en faisaient, si l'on peut parler ainsi, une allégorie réelle, en supposant que le Verbe était enveloppé dans l'homme qui a vécu, mais que l'homme seul est né, a souffert et est mort, et non le Verbe. Et Clément lui-même semble penser ainsi, d'après la manière énigmatique dont il s'exprime [1].

Origène enfin commente perpétuellement l'Écriture à la manière de Philon. Il dira, par exemple, que le paradis de la Genèse, c'est l'Église, et que, s'il ne faut pas toucher au fruit de l'arbre de la science du bien et du mal : cela signifie qu'il faut aimer également comme nos frères tous les membres de l'Église, sans distinction entre le bon et le mauvais. Quand il lit que le Seigneur fit à Adam et Ève des vêtements de peau, il déclare que d'entendre cela au sens propre serait puéril et *bon pour une vieille femme ;* que ce vêtement n'est même pas le corps, puisqu'il a déjà été parlé du corps ; ce vêtement, c'est la mortalité, dont le corps se trouve alors revêtu pour la première fois. A propos de ces mots : « Le Seigneur souffla dans

1. VI, 15, p. 804 de Potter.

l'homme un souffle de vie ». Où est-ce, dit-il, que Dieu l'a soufflé ? Est-ce dans les narines, est-ce sur la face ? Ces difficultés montrent, suivant lui, qu'il ne faut pas prendre à la lettre les paroles sacrées, mais toujours chercher le trésor caché qu'elles recouvrent. Ailleurs enfin, parlant des puits qu'il est dit qu'Isaac a creusés : « Et nous, dit Origène, qui distribuons la parole sainte, nous creusons aussi des puits ; nous cherchons l'eau vive sous le sol aride. Les incrédules se moquent de nous et ne veulent pas nous suivre, ou bien ils disent : Cette science est à nous, et non à vous ; *elle est toute grecque.* Laissons les dire, et poursuivons [1] ». — On voit la place considérable que l'allégorisme alexandrin tient dans l'histoire, et ce n'eût pas été faire mon devoir de critique que de le dissimuler ou de le laisser dans l'ombre. On peut d'ailleurs se préserver par cette étude d'une erreur grave, quoique très-commune, qui est de supposer, quand les hommes d'une certaine époque ont eu telles pensées ou telles croyances, que nous-mêmes, tels que nous sommes, nous aurions eu à leur place les mêmes pensées et les mêmes croyances, parce que nous aurions été frappés des mêmes faits ou persuadés par les mêmes raisons. Il faut bien comprendre que probablement nous n'avons pas la tête faite comme eux, et qu'ainsi les choses qui les ont touchés ne nous auraient pas touchés de même. Et c'est ce qu'on ne comprend parfaitement qu'à la condition de se rendre

1. Commentaire sur la *Genèse*.

compte de leurs habitudes d'esprit, qui sont quelquefois si loin des nôtres. Il est évident que bien des idées qui nous étonnent et qui nous arrêtent ne pouvaient étonner des hommes dont la pensée se pliait sans difficulté aux jeux bizarres où se complait l'imagination de Philon.

La morale de Philon, comme sa théologie, s'inspire à la fois de l'esprit juif et de l'esprit hellénique ; mais ces deux esprits y sont dans un si parfait accord, que nulle part que dans Philon il n'est plus difficile de faire à chacun sa part. Il n'a guère de précepte de charité ou d'austérité qu'il ne puisse également appuyer de l'autorité de la Bible ou de celle des philosophes. Mais il faut remarquer les termes dans lesquels toute sa doctrine morale a été résumée par lui-même. « On peut, dit-il, ramener, pour ainsi dire, l'infini détail des leçons et des préceptes à ces deux chefs suprêmes : les devoirs envers Dieu, religion et sainteté ; et les devoirs envers les hommes, charité et justice. » Cette grande division est toute hellénique [1], et quand les auteurs des Évangiles, en la reproduisant sous une autre forme, ont cru la prendre dans la Bible, ils se sont trompés, et ne l'ont prise réellement que chez les Grecs. (*Marc*, XII, 31, etc.)

Sans que la morale de Philon eût rien de nouveau pour les Grecs, ils devaient reconnaître cependant que sur certains points les mœurs des Juifs donnaient à ses leçons plus d'autorité et plus de force qu'à celles

1. Sénèque, *Ep.*, XC, 3; XCV, 47 et 51.

des philosophes. Ceux-ci déjà condamnaient sévèrement certaines amours, mais Philon n'en parle qu'avec l'irritation que ces débauches ont toujours inspirée à Israël, s'indignant du scandale avec lequel ces mœurs s'étalent, et s'écriant qu'un tel attentat contre la nature tend à dépeupler les cités ; c'est parler en digne fils de cette race à laquelle Tacite a accordé ce témoignage, qu'elle a la passion d'engendrer et de multiplier. Tacite leur rend encore cet hommage, qu'ils regardent comme une impiété l'infanticide ; et c'est là aussi que Philon triomphe, lorsqu'à ces païens qui méditent sans cesse des meurtres d'enfants, qui tendent comme une embuscade aux nouveau-nés à l'entrée de la vie, ne les recevant que pour les exposer, et faisant ainsi à l'humanité une guerre sans trêve, il oppose, sinon la lettre, du moins l'esprit de la Loi juive. Il ne trouve pas, en effet, dans la Bible un texte formel qui défende l'exposition des enfants ; et peut-être qu'au temps où la Loi a été écrite, on n'avait pas encore ce scrupule. Il veut que cette défense soit comprise implicitement dans une autre prescription, et rien n'est plus contestable ; mais, quoi qu'il en soit des textes, il est certain que depuis longtemps les mœurs des Juifs (comme celles de l'Égypte [1]), repoussaient cette barbarie. Je citerai le passage dans toute son étendue ; on hésite cependant à citer ainsi Philon, parce qu'il gâte presque toujours les meilleures choses par la sophistique et l'amplification, défauts trop communs aussi aux Pères de l'Église ; mais le

1. Strabon, page 824.

fond ici est assez touchant et le sentiment général demeure assez vrai, pour que la citation doive rester, après tout, intéressante.

Il vient d'exposer la loi qui punit celui qui, en portant des coups à une femme, l'a fait avorter, et il ajoute :

« Par cette prescription, un plus grand crime encore est prévenu, l'exposition des enfants, qui, chez beaucoup d'autres nations, par suite d'une inhumanité naturelle, est devenue une impiété ordinaire. Car, s'il faut veiller à la conservation du fruit qui n'est pas arrivé au terme et le préserver de tout attentat, que ne doit-on pas faire pour celui dont l'enfantement est parfait, et qui a été mis comme en possession du lot assigné aux hommes, pour jouir des bienfaits que la nature répand sur nous de partout, de la terre, de l'eau, de l'air et du ciel, nous donnant le spectacle des choses célestes, la possession et l'empire des choses terrestres ; prodiguant à tous les sens abondamment les biens de toute provenance, et assurant à l'esprit, comme au roi suprême, d'une part, au moyen des sens, ses satellites, toutes les jouissances sensibles ; de l'autre, sans leur secours, toutes celles qui peuvent être perçues par la raison ? Les parents qui privent leurs enfants de tant de biens à leur naissance même, et qui se refusent à leur en faire part, doivent savoir qu'ils violent les lois de la nature et qu'ils portent témoignage contre eux-mêmes des choses les plus odieuses : l'amour du plaisir, la haine de l'humanité, l'homicide, et, ce qui est le dernier degré de l'horrible

l'infanticide. Ils sont esclaves du plaisir, puisqu'en s'unissant aux femmes ils ne se proposent pas de perpétuer leur race, mais ne poursuivent que la volupté à la manière des boucs et des porcs. Pour la haine de l'humanité, où serait-elle plutôt que chez ceux qui se montrent les ennemis cruels et impitoyables de ceux qu'ils ont engendrés? A moins qu'on ne soit assez simple pour croire qu'ils puissent ménager les étrangers, quand ils ne ménagent pas ceux qui leur sont unis par le sang. Pour l'homicide et l'infanticide, ils en sont convaincus par les preuves les plus éclatantes : ceux-ci se chargeant eux-mêmes du meurtre et étouffant de leur propre main le premier souffle des nouveau-nés, avec une dureté et une insensibilité effroyables; ceux-là les jetant dans une rivière ou dans la mer, après qu'ils ont attaché un poids au corps pour que le paquet aille plus vite au fond; d'autres les emportant pour les exposer dans un endroit solitaire, dans l'espoir, disent-ils, qu'ils pourront être sauvés, mais en réalité pour les livrer à une destinée encore plus affreuse; car les bêtes qui mangent la chair humaine se jettent sur eux, les trouvant sans défense, et s'en repaissent; beau festin que leur ont préparé une mère et un père, chargés avant tous les autres de garder ces enfants et de pourvoir à leur salut! Et les restes font encore le régal des oiseaux carnassiers, qui viennent s'abattre dessus, quand ils n'ont pas reconnu la proie d'avance; car autrement ils disputent aux quadrupèdes le repas tout entier. Mais supposons que quelque passant, pris d'attendrissement pour ces

enfants exposés, en ait compassion et pitié, qu'il les ramasse, leur donne à manger et leur accorde tous les soins nécessaires, que dirons-nous de ces procédés charitables, sinon qu'ils sont la condamnation des parents ; puisque des étrangers ont eu les sentiments qui convenaient aux parents mêmes, tandis que ceux-ci n'ont pas même eu le cœur d'un étranger? C'est pourquoi le législateur a par avance et implicitement défendu l'exposition des enfants, en prononçant la mort, comme je l'ai dit, contre ceux qui blesseraient une mère grosse d'un fruit déjà formé. En effet, ce qui est encore dans le ventre de la mère et attaché à la matrice fait partie de la mère elle-même. C'est le sentiment des savants dont la vie s'emploie à la contemplation de la nature, et aussi celui des médecins illustres, qui ont étudié la construction de l'homme, examinant avec soin, au moyen de la dissection, ce qui se voit et ce qui ne se voit pas, de peur que s'il faut porter remède à quelque chose, une méprise causée par l'ignorance n'amène quelque grand danger. Mais après la délivrance, il n'y a plus de vie commune ; le fruit détaché devient un être vivant à lui seul, et il ne lui manque plus rien de ce qui complète la nature humaine ; de sorte qu'indubitablement c'est un homicide de tuer un enfant, la loi s'intéressant non pas à l'âge, mais a la nature de celui sur qui l'on attente. Mais si l'on voulait tenir compte de l'âge, il me semble qu'on devrait condamner davantage celui qui tue un enfant ; car contre les adultes on a plus d'un prétexte plausible de lutte et de combat ; mais contre ces petits êtres,

à peine arrivés à la lumière et entrés dans l'existence, on ne saurait même inventer un sujet de plainte, tant ils sont absolument innocents. Ceux donc qui forment des complots contre leur vie sont les plus cruels et les plus impitoyables des hommes, et notre sainte Loi, les ayant en horreur, les a déclarés dignes de mort. »

Dans la *Vie de Joseph*, Philon oppose la licence des jeunes Grecs, abandonnés dès quatorze ans au commerce des courtisanes, à la continence des jeunes Israélites, qui ne connaissent point l'amour avant le mariage et qui y arrivent vierges comme leurs femmes. On peut craindre qu'il n'y ait là quelque illusion, et qu'il ne prête à la jeunesse d'Israël trop de vertu; mais la seule prétention à cette pureté de mœurs, n'eût-elle pas toujours été justifiée, était déjà pour les Juifs un titre d'honneur [1].

Enfin, quand il dit que dans la maison du Sage (c'est-à-dire du Fidèle), hommes et femmes, serviteurs et maîtres, tous sont toujours prêts à accueillir un hôte et à avoir soin de lui, on reconnaît cette habitude d'hospitalité qu'entretenait chez les Juifs leur dispersion sur tous les points de la terre ; car ce ne serait pas assez de dire du monde romain, puisqu'il y avait encore des Juifs au delà des limites de l'empire.

1. Si l'*Apologie des Juifs*, qu'Eusèbe attribue à Philon et que nous n'avons plus, était authentique, il se vantait dans ce livre que les Juifs rejetaient également la castration des mâles, l'avortement des femmes, le plaisir qui ne va pas aux fins de la nature ; et qu'ils ne permettaient pas que, dans l'esclavage même, la femme fût séparée du mari ou les parents des enfants (*Prépar. évang.*, VIII, 7).

Philon a fait un discours sur l'Humanité ou l'Amour du prochain. Il le montre dans Moyse, mais il en achève l'idée en y mettant tout ce qu'il trouve en lui-même. « Notre saint prophète, dit-il, n'a pas de plus grand objet dans toute sa Loi que d'établir la concorde, la fraternité, l'accord des esprits, l'union des cœurs, par où les familles, les cités, les peuples, les continents, enfin le genre humain tout entier doivent arriver au bonheur suprême. A l'heure qu'il est, ce ne sont encore là que des vœux ; mais ce seront un jour, j'en ai la confiance, des faits et des réalités, quand le Dieu qui donne chaque année l'abondance des récoltes fera abonder aussi la vertu. Et puisse-t-il ne pas nous en refuser notre part, puisque nous en nourrissons le désir depuis nos plus jeunes années. »

Il suffit de lire ces paroles d'un Juif pour abandonner l'idée trop répandue qu'il y a opposition, et même contradiction, entre le judaïsme et le christianisme, en ce qui touche le sentiment de la fraternité humaine. On a écrit par exemple : « Quelle analogie de fond peut-il exister entre la doctrine qui proclame la fraternité des hommes, et celle qui proclame qu'il n'y a qu'un peuple entre tous, le juif, et que Dieu n'a d'amour que pour ce peuple unique et cette unique race [1] ? » Il y a à cela beaucoup à répondre. D'abord, le plus ancien judaïsme et le plus juif n'a pas lui-même méconnu l'homme dans l'étran-

1. Ch. Dollfus, *De la nature humaine,* 1868, p. 134. — On sait d'ailleurs qu'il n'y a pas d'esprit plus libéral que celui à qui j'emprunte cette citation.

ger, et j'ai cité là-dessus, dans mon étude de la Loi, des textes décisifs [1]. Le *Deutéronome*, plus moderne, est plus vif encore (x, 19), et probablement se ressent déjà de l'influence des sentiments, sinon de la philosophie hellénique. Enfin c'est cette philosophie elle-même qui s'explique dans Philon. Mais cette fusion du judaïsme et de l'hellénisme, c'est précisément ce dont le christianisme est sorti, et ce n'est pas le christianisme qui doit avoir l'honneur de ce qu'il a puisé dans ses sources. L'épisode du Samaritain, dans le troisième Évangile, est une belle chose; mais, à côté du *Deutéronome* et de Philon, on ne peut pas dire qu'il y ait là précisément une nouveauté, et l'évangile de *Marc* reste au contraire bien en arrière de l'un et de l'autre, dans la scène entre Jésus et une femme des Gentils qui lui demande la guérison de sa fille. Il finit par lui accorder ce miracle, qu'elle lui arrache à force d'humilité et de foi ; mais il lui avait dit d'abord que les miracles ne sont faits que pour les fidèles, lui jetant cette dure parole, « qu'il ne faut pas prendre le pain des enfants pour le jeter aux chiens » (VII, 27).

On ne peut oublier d'ailleurs que si les Juifs de cette époque croyaient fermement que leur dieu n'aimait que les Juifs, ils croyaient aussi que ce dieu ferait un jour des Juifs de tous les hommes.

Il y a un endroit où la charité de Philon réclame contre des textes trop étroits pour elle. Il vient de dire

1. *Exode*, XXIII, 9. *Lévit.*, XXV, 35.

que la Loi défend à l'Israélite de prêter à intérêt « à ses frères. Ses frères, dit-il, sont les hommes de sa race ; les autres sont des étrangers, et avec les étrangers il n'y a pas de communauté ». Jusqu'ici c'est le Juif qui parle, mais le Grec reprend tout à coup : « A moins que par une vertu supérieure, *on ne se fasse aussi de l'étranger un prochain et un frère;* car la constitution et les lois vraiment conformes à la vertu sont celles qui ne reconnaissent d'autre bien que l'honnête. » Voilà l'esprit nouveau, qui commençait à remplacer l'autre. Dans un autre passage, à propos de ces sentiments de concorde qui ralliaient entre eux tous ceux qui servaient le dieu des Juifs, Philon dit que c'est en effet la croyance à un dieu unique qui est la source d'où dérive cette union. C'est ainsi précisément que la *Lettre à ceux d'Éphèse* explique la fraternité chrétienne : un seul corps et un seul esprit en un seul dieu (IV, 4-6) [1].

Quant à la condamnation de l'intérêt de l'argent, on sait qu'elle est un lieu commun de la philosophie antique, qui s'est perpétué dans l'Église jusqu'aux temps modernes. Cette doctrine, si peu conforme à la science économique et au bon sens, s'explique par l'inégalité profonde et révoltante qui était alors le principe des sociétés humaines ; de sorte que le capital, enfermé dans un tout petit nombre de mains, était

1. M. Egger dit donc justement de Philon : « Sa morale est d'une élévation et d'une pureté remarquables ; elle annonce l'Évangile, *sans le connaître et sans le prévoir.* » *Mélanges de littérature ancienne*, 1862, p. 471.

forcément oppresseur, quelques hommes tenant tout le reste absolument à leur merci, et que la langue ne distinguait pas l'intérêt de l'*usure* [1].

Plus on pénètre dans Philon, plus on est frappé de tout ce qu'il exprime de pensées chrétiennes ; mais c'est avec une plus grande surprise qu'on y retrouve jusqu'à des idées qui semblent d'abord constituer la principale distinction entre le christianisme et le judaïsme.

Les deux nouveautés les plus éclatantes du christianisme, à ce point de vue, sont l'abolition de la circoncision et l'abolition des sacrifices. On y ajoutera, si on veut, l'abandon de l'observance superstitieuse du sabbat. Eh bien ! on voit, en lisant Philon, que de son temps les esprits allaient au-devant de ces nouveautés, et qu'elles étaient, comme on dit, dans l'air. Il y avait autour de lui des hommes qui avaient si bien appris à chercher l'esprit sous la lettre, qu'ils en étaient venus à mépriser la lettre elle-même. Philon n'allait pas jusque-là, mais voici comment il s'exprimait à cet égard : « Je n'approuverai pas cette négligence ; il fallait s'attacher également à ces deux

1. On lit dans les Psaumes (xv, 5) : « Iehova, qui est-ce qui séjournera en ton tabernacle ?.... Celui.... *qui ne prête pas son argent à intérêt,* etc. » Ce verset ne distingue pas entre l'emprunteur Juif ou non Juif, et le Talmud, en commentant ce verset, dit expressément, « même à un non Juif. » *Maccoth,* f. 24. Je prends cette citation dans J. Cohen, *Les Déicides,* 1861, p. 181. — Voir aussi *Ézéchiel,* XVIII, 8.

Le Coran (IV, 158) condamne les Juifs comme ayant exercé l'usure « contrairement à leur Loi ». Garcin de Tassy, l'*Islamisme d'après le Coran,* 1874, p. 90.

choses, la recherche curieuse de l'invisible, et l'irréprochable fidélité au signe visible. Mais ceux-là vivent isolés et enfermés en eux-mêmes, comme en plein désert, ou comme s'ils étaient des esprits sans corps ; ils ne connaissent plus ni cité, ni quartier, ni maison, ni rassemblement d'hommes quelconque, et dédaignant l'opinion du plus grand nombre, ils poursuivent la vérité nue et abstraite... Mais si le repos du septième jour est institué pour nous apprendre à agir en vue de ce qui est éternel, et à ne rien faire pour la créature, ce n'est pas une raison pour violer les règles établies au sujet de ce jour... Et parce qu'une fête n'est qu'un symbole de joie spirituelle et d'actions de grâces rendues à Dieu (εὐχαριστία), nous ne manquerons pas pour cela aux solennités annuelles. Ni, parce que la circoncision signifie le retranchement des voluptés, des passions et des opinions impies[1]..., nous n'abrogerons pas pour cela la loi qui l'a instituée ; car il faudrait négliger aussi le culte qui s'exerce dans le Temple, et bien d'autres choses encore, si nous voulons nous en tenir au sens intérieur. » Philon lui-même, dans d'autres passages, sans renoncer aux sacrifices, développe avec force la pensée des *prophètes*, que les sacrifices ne sont pas la religion : « Le tribunal de Dieu est incorruptible ; ceux dont l'âme est coupable, quand ils amèneraient cent bœufs tous les jours, il les repousse, et l'innocent, *sans faire absolument aucun sacrifice*, y est bien reçu. » Et plus loin : « On ne saurait véritablement rendre grâces à

1. « Circoncisez vos cœurs », dans *Deutér.*, x, 16.

Dieu (εὐχαριστῆσαι) de la façon que le vulgaire imagine, par des pompes, des offrandes et des sacrifices ; car le monde tout entier ne serait pas un temple suffisant pour l'honorer ; mais bien par des hymnes et des cantiques de louange ; je ne dis pas ceux que fait retentir la voix, mais ceux que chante au dedans l'âme incorporelle et toute pure. » La *Lettre aux Hébreux*, tout entière si contraire aux sacrifices judaïques, parle de même quand elle dit : « Offrons à Dieu *un sacrifice de louange perpétuelle*, c'est-à-dire le fruit des lèvres qui confessent son nom. Et n'oubliez pas la bienfaisance et la fraternité ; car ce sont là les sacrifices par lesquels on plaît à Dieu (xiii, 15) [1] ».

Il faut remarquer que les Juifs qui vivaient en pays grec étaient bien loin, habituellement, des sacrifices de Jérusalem, et qu'au contraire ils avaient continuellement sous les yeux ceux des Gentils ; ce qui ne devait pas les rendre très-favorables à ce genre de culte.

On lit dans Joseph qu'un peu plus tard, sous Claude, un Juif qui a converti un roi d'au delà du Tigre (et ce Juif n'est pas de race hellénique), trouve bon que ce roi ne se fasse pas circoncire, pour ne pas blesser ses sujets ; et on voit qu'il lui assure, sans que Joseph proteste contre cette doctrine, que Dieu lui pardonnera cette infraction à sa Loi [2].

1. Les idées de Philon sur la prière, considérée comme le véritable hommage qu'on doit rendre à Dieu, se retrouvent presque avec les mêmes termes dans un passage de Galien (*De l'usage des parties du corps humain,* III, 10), cité par M. Duruy (*Hist. des Rom.*, t. V, p. 455).

2. *Antiq.*, XX, ii, 4. Voir aussi Derenbourg, p. 313 et 482.

Philon, quant à lui, veut cependant que la Loi extérieure soit observée tout entière. C'est qu'il est de l'aristocratie juive ; il fait partie de ce que nous appellerions aujourd'hui le monde officiel ; ce monde est toujours fidèle aux traditions et aux institutions établies. J'ajoute que cette fidélité était particulièrement honorable chez une race vaincue et frémissant sous le joug, qui, en faisant trop bon marché de son passé, aurait risqué de paraître abdiquer son indépendance et son patriotisme même. Ce n'est pas moi qui reprocherai aux maîtres d'Alexandrie d'être restés Juifs obstinément, au lieu de se perdre dans la foule des sujets de Rome ; mais la fidélité n'est pas la foi ; celle-ci était affaiblie dans Philon par la philosophie ; pour obtenir cet attachement à la lettre, il ne donne d'autre raison qu'une sorte de respect humain : il faut ménager l'opinion ; il ne faut pas se faire tort aux yeux du grand nombre. Des hommes moins considérables que Philon, et qui craignaient moins de se compromettre, pouvaient être plus libres et moins bons Juifs, c'est-à-dire qu'ils allaient tout droit au christianisme.

On n'est pas moins frappé de l'idée que Philon donne de l'Église. Les mots grecs d'église et de synagogue, ἐκκλησία, συναγωγή, expriment également dans les Septante des choses juives. Ils traduisent deux mots hébreux, dont le premier signifie l'assemblée générale ou la communauté d'Israël, et l'autre le conseil suprême de la nation [1]. L'idée de la syna-

1. Les deux mots sont réunis dans un verset des *Proverbes*, v, 14.

gogue ne peut donc se séparer de l'existence nationale des Israélites, et elle est nécessairement demeurée juive. Celle de l'église a pu s'élargir et se généraliser, puisque les Juifs répandus dans le monde entier étaient surtout unis par leur foi. L'*ecclesia* n'étant d'ailleurs, dans le monde hellénique, que la forme visible de la cité, l'idée toute philosophique d'une cité spirituelle s'est trouvée naturellement exprimée, pour les Juifs hellénistes, par le mot d'église. Dans cette formule, l'église du Seigneur, en hébreu l'église de Iehova (*Deuter.*, XXIII, 1, etc.), Philon retrouvait la *Cité de Zeus*, par laquelle les Stoïques exprimaient la communauté des Sages. C'est ainsi qu'il nous parle de « l'Église sainte et divine », dont Moyse a dessiné le plan dans les Dix Paroles.

Mais ce qui est surtout remarquable, c'est qu'avant Paul, Philon dit déjà qu'on n'appartient pas à cette cité du Seigneur par la naissance, et pour être sorti d'Abraham. Commentant le passage du *Deutéronome* où le dieu des Juifs dit à son peuple que, s'il est infidèle à sa Loi, l'étranger prévaudra sur lui et sera le maître dans la terre sainte, il détourne ce passage dans un sens tout spirituel. A propos de ce verset : « L'étranger qui est chez toi montera par-dessus toi tout en haut, et toi tu descendras tout en bas (XXVIII, 43) », ce qui n'exprime évidemment dans le texte que la domination des Gentils établis sur la terre juive, voici comment il s'explique : « L'étranger, élevé bien haut par ses prospérités, sera l'objet de tous les regards; on l'admirera et on le proclamera heureux pour ces

deux belles choses : l'une d'être venu vers Dieu, l'autre de s'être ainsi assuré sa récompense, une place dans le ciel, sur laquelle il n'est pas permis de s'expliquer. Au contraire, l'héritier d'un noble sang (ὁ εὐπατρίδης), ayant altéré le titre du métal de sa noblesse, sera entraîné dans les régions inférieures et dans les ténèbres du Tartare, afin que tous les hommes apprennent à être sages par ces exemples ; en voyant que Dieu aime la vertu, même quand elle sort d'une race indigne (ἐκ δυσγενείας), et qu'il rejette la racine, tandis que la branche entée sur le tronc, qui s'est adoucie pour porter de bon fruit, est acceptée. »

Voilà ce qu'on a pris pour une nouveauté chrétienne, parce qu'on lit dans Paul (*Rom.*, xi, 16) : « Si la racine est sainte, les branches le sont aussi. Maintenant si des branches ont été brisées, et si toi, olivier sauvage, tu as été enté à leur place, et as eu part ainsi à la vertu de la racine et à la séve de l'olivier, ne t'enorgueillis pas aux dépens de ces branches... Ce n'est pas toi qui portes la racine, mais la racine qui te porte, » etc. Il est bien évident que c'était là, avant qu'il fût question du christianisme, un lieu commun de la prédication juive[1].

Cette Église que Philon rêve universelle, puisqu'il rêve qu'un jour tout sera juif, entre en commerce avec son dieu par le grand prêtre. Celui-là, suivant Philon, ne prie pas seulement, comme les autres prê-

1. On me dit que cette greffe d'une branche sauvage sur un arbre franc, que supposent les textes de Philon et de Paul, n'est pas conforme aux lois de l'histoire naturelle et de l'horticulture : mais cela ne fait rien à mon sujet.

tres, pour sa cité ; il prie pour le genre humain tout entier, ou même pour toute la nature ; il est devant le Créateur le représentant de la création, suppliant et reconnaissant. Aussi est-il bien au-dessus, non-seulement de tous les particuliers, mais de tous les rois, *du moins pendant le temps qu'il remplit cette fonction sacrée.* — Si l'on ôte cette restriction, voilà le souverain pontife de l'Église romaine.

Je n'ai pas parlé jusqu'à présent des deux morceaux sur les Essées ou Essènes et sur les Thérapeutes qui se lisent dans les livres de Philon : je ne suis pas certain que les écrits où ils se trouvent soient authentiques[1]. On ne sait trop ce que c'est que les Thérapeutes, dont il n'est parlé nulle part ailleurs ; quant aux Esséniens, on les connaît aussi par Pline et par Joseph. Mais je ne puis comprendre, si les quelques pages que nous lisons à leur sujet sous le nom de Philon étaient bien de lui, qu'il n'eût pas d'ailleurs parlé d'eux une seule fois dans tout le reste de ses œuvres si volumineuses. Ils sont intéressants à étudier, mais je n'estime pas, non plus que M. Derenbourg, qu'ils doivent prendre une grande place dans l'histoire des origines du christianisme[2].

Après cette revue rapide, je ne crois pas que personne puisse douter que la doctrine judéo-hellénique de Philon ne contînt déjà une portion considé-

1. Au sujet du second de ces deux livres, celui de la *Vie contemplative,* voir M. Vernes, dans la *Revue critique* du 7 novembre 1874, p. 293-294.

2. Derenbourg, pages 166 et suivantes et 460.

rable de ce qui compose aujourd'hui la religion chrétienne. Ce n'est pas sans doute notre christianisme tout entier, puisqu'il y manque la personne de Jésus; mais c'en est une grande partie.

Et ici je demande qu'on fasse pour un moment une supposition qui est bien aisée à faire. Imaginons que les écrits de Philon se soient perdus, comme se sont perdus ceux de Zénon, de Chrysippe et de tant de philosophes, ou comme nous avons perdu, dans d'autres genres, toutes les comédies de Ménandre, tous les récits des historiens contemporains d'Alexandre, les trois quarts des *Annales* de Tite-Live, etc. Quelle lacune ne ferait pas dans l'histoire cette seule perte des livres de Philon, qui a tenu sans doute à si peu de chose! Combien nous verrions moins clair encore dans la révolution religieuse qui s'est accomplie en ce temps-là! Combien d'idées, de dogmes, de symboles que nous ne retrouverions que dans les livres chrétiens! Et combien serait naturelle et puissante l'illusion qui nous les ferait paraître, dans ces livres, comme tout nouveaux et en quelque sorte tombés du ciel! Ce ne serait pourtant qu'une illusion. Que ces considérations nous demeurent donc toujours présentes, et s'il arrive jamais, sur quelque point que ce soit, que le lien nous échappe entre l'événement et l'événement, entre l'idée et l'idée, n'allons pas douter pour cela que ce lien existe; mais tenons *a priori* pour certain que la loi de continuité qui gouverne toute histoire a son application dans celle des religions comme dans toute autre.

CHAPITRE XI

LA CONVERSION DES GENTILS.

J'en ai fini avec les textes; j'ai recueilli dans l'Ancien Testament les éléments du Nouveau, et dans Philon ce qui deviendra la doctrine des Pères de l'Église. Il me reste à montrer dans l'histoire, accompli déjà en grande partie avant celui qu'on a appelé le Christ, le grand fait de la soumission des Gentils au dieu des Juifs. Si on prend le mot de Gentils dans son sens le plus étendu, il est impossible de dire quand a commencé l'action religieuse des Juifs sur les autres peuples; elle est au moins aussi ancienne que la dispersion. Si on considère seulement le monde hellénique (car c'est celui-là qui est devenu le monde chrétien), les Juifs eux-mêmes ont marqué la date de sa conversion, autant que ces dates morales peuvent se marquer, au règne de Ptolémée Philométor, c'est-à-dire à l'époque où un temple de Iehova fut élevé en Égypte, et où les livres saints furent traduits en grec :

« Au jour où régnera sur l'Égypte un roi qui sera le septième de race grecque, on verra le peuple du grand dieu conduire les hommes dans les voies de la véritable vie. » *Sibyll.*, III, 192.

Et ailleurs (VI, 608) :

« Lorsqu'un roi, le septième des rois grecs sortis de la Macédoine, régnera sur l'Égypte... alors les hommes qui vivent sur la terre fléchiront le genou devant le dieu suprême, roi immortel, et les idoles faites de main d'homme tomberont livrées au feu, et ce dieu donnera aux hommes toute espèce de joie. La terre, les arbres, les troupeaux leur produiront tout ce qu'ils attendent, le vin, le miel, le lait, et le pain enfin, la plus excellente des nourritures. »

Il est évident que le poëte se laisse emporter à sa poésie. Il ne prétend pas sans doute que le monde entier fût juif sous le Philométor, et encore moins que l'âge d'or fût dès lors établi sur la terre. Tout cela, c'est l'avenir, mais un avenir qui a le règne du Philométor pour point de départ. Et c'est en Égypte en effet que les Juifs commencèrent leurs conquêtes sur l'hellénisme. Mais de là elles s'étendirent par tout le monde romain, et il se trouva peuplé de colonies juives, qui ne s'étaient pas formées seulement par la dispersion des Juifs d'origine et la multiplication de leurs enfants, mais aussi par le succès d'une propagande qui faisait partout de nouveaux Juifs, et encore plus de judaïsants.

J'ai cité déjà dans la première partie de mon travail (*L'Hellénisme*, t. II, p. 150) les passages qui témoignent de la place considérable que les Juifs tenaient à

Rome dès le temps de Cicéron, de l'influence qu'ils y avaient sur la multitude, et de l'action politique qu'ils exerçaient au profit du parti populaire contre celui de l'aristocratie romaine et du sénat. Sous Auguste, une députation de cinquante Juifs étant venue apporter à l'empereur les réclamations de Jérusalem contre le gouvernement d'Archélaos, fils d'Hérode, les députés parurent au Palatin entourés de Juifs de Rome au nombre de plus de 8,000 [1]. Leur entêtement dans leurs idées, leur ardeur violente à faire des prosélytes était proverbiale : « Nous sommes en nombre, nous ferons comme les Juifs ; il faudra que tu passes dans nos rangs. » Ainsi parle Horace en raillant [2], et, sur un tout autre ton, Jésus lui-même apostrophe ainsi les Pharisiens dans les évangiles : « Malheur à vous... *qui courez la terre et la mer pour faire un prosélyte,* et, quand vous l'avez, vous le faites pire que vous [3]. »

Strabon, dans ses *Histoires*, que nous n'avons plus, racontait que Sulla, pendant la guerre de Mithridate, avait eu à envoyer Lucullus en Cyrénaïque, pour y réprimer un soulèvement des Juifs, et il disait à ce propos : « Il y a quatre classes à Cyrène : les citoyens, les paysans, les métèques et les Juifs. Ceux-ci se sont introduits dans toutes les cités, et il n'est pas aisé de trouver un endroit sur la terre, qui n'ait reçu cette race, et qui ne soit sous sa domination. »

1. *Guerre des Juifs,* II, VI, 1.
2. I *Sat.*, IV, 143.
3. Mot à mot : Vous en faites un fils de la géenne, au double de vous. *Matth.*, XXIII, 15.

Et il développait l'importance qu'ils avaient prise surtout en Égypte et à Cyrène [1]. On lit dans Philon une lettre du roi juif Agrippa à l'empereur Gaïus (ou Caligula), qui énumère tous les pays où il y a des Juifs : l'Égypte, la Phénicie, la Syrie et la Célésyrie, la Pamphylie, la Cilicie, presque toute l'Asie jusqu'à la Bithynie et jusqu'au Pont, et en Europe la Thessalie, la Béotie, la Macédoine, l'Étolie, l'Attique, Corinthe, la plus grande et la meilleure partie du Péloponèse ; les grandes îles, l'Eubée, Chypre, la Crète ; au delà de l'Euphrate, Babylone et les plus belles satrapies sont remplies de Juifs. — C'est à peu près l'énumération qu'on retrouve dans les *Actes des Apôtres* (II, 9). Dans l'Italie même, les *Actes* mentionnent encore, ainsi que Joseph, la colonie juive de Pouzzol [2]. Philon dit d'une manière plus générale que la race juive, à la différence des autres races, au lieu d'être renfermée tout entière dans un territoire, est répandue en tout lieu, et ne tient pas beaucoup moins de place en chaque endroit que ceux du pays. Il dit ailleurs : « En général, chez quelque peuple que ce soit, on repousse toutes les coutumes étrangères... mais il n'en est pas ainsi des nôtres : elles gagnent et convertissent à elles les Barbares et les Hellènes, le continent et les îles, l'Orient et l'Occident, l'Europe et l'Asie, la terre entière d'un bout à l'autre. » Et il demande où est-ce qu'on ne célèbre pas le sabbat ; où est-ce aussi qu'on ne fête pas, avec

1. Joseph, *Antiq.*, XIV, VII, 2.
2. *Actes*, XXVIII, 13. *Guerre des Juifs*, II, VII, 1.

une religieuse vénération, la solennité annuelle du grand jeûne. Et les vers d'Horace, ceux d'Ovide, d'autres textes encore témoignent que Philon n'a dit que la vérité. Ce sont les démonstrations extérieures et les signes sensibles qui s'emparent le plus vite et le plus fortement des hommes : c'est ainsi que l'ablution ou *baptême* s'est imposée universellement aux chrétiens et a semblé contenir tout le christianisme. La reconnaissance du sabbat a été la première victoire du judaïsme, la plus éclatante et la plus durable, puisqu'on le célèbre encore aujourd'hui par toute la chrétienté et par tout l'islam ; car il importe peu qu'on ait transporté le jour sacré, qui était le samedi, au lendemain ou à la veille [1].

Si maintenant on cherche l'explication de la fortune de cette propagande, la première démarche de la critique sera de reconnaître dans le succès du judaïsme un cas particulier, quoique extraordinaire et hors de comparaison, de l'empire que les cultes de l'Orient ont exercé sur le monde hellénique dans tous les temps. Je les ai rencontrés partout sur mon chemin dans l'histoire de l'hellénisme. En plein siècle

1. Ajoutons que les Juifs, en observant le sabbat, forçaient les autres, jusqu'à un certain point, à l'observer : « A Salonique, on peut dire que le sabbat s'observe encore de nos jours, la population juive y étant assez riche et assez nombreuse pour faire la loi et régler par la fermeture de ses comptoirs le jour du repos. » Renan, *Les apôtres*, 1866, p. 295.

On comprend que si je ne me sers pas ici des fragments célèbres de Sénèque où il représente le judaïsme faisant la loi au monde (victi victoribus legem dederunt), c'est que cela est écrit quand il y avait déjà des chrétiens, confondus par Sénèque avec les Juifs.

de Périclès, à côté des religions d'Athéné et de Déméter, j'ai vu le culte syrien d'Adonis, sa Passion, son tombeau, sa résurrection; puis les *orgia* tout asiatiques de Dionysos et de ses bacchantes; des religions dédaignées par les classes élevées et par les penseurs, mais qui entraînaient la foule : elles opposaient fièrement aux raisonneurs la foi des simples, leur sainte folie, et les miracles qu'elle enfantait [1]. Mais ce ne sont pas seulement les simples, ce sont aussi les sages qui se laissent émouvoir par les religions de l'Orient; on a vu Hérodote, Isocrate, Platon enfin, touchés par les mystères des Égyptiens, par le caractère imposant de leur sacerdoce, et l'ardeur sombre de leur foi et de leurs dévotions. Hérodote est frappé aussi chez les Perses par le culte du feu, culte sans temples et sans images; Théopompe interroge avec respect la croyance des Mages à la résurrection future. Puis l'Inde à son tour et ses brahmanes étonnent les esprits : c'est de chez eux que Pyrrhon rapporte cette philosophie qui ne voit qu'illusion dans la vie et dans la pensée humaines; d'autres y puisent la morale du renoncement et de l'abnégation [2]. Quand de la Grèce on passe à Rome et au monde romain, on y trouve le même entraînement des peuples vers les cultes étrangers; l'histoire de la conjuration des *bacchanalia*, deux cents ans avant notre ère, en est déjà un bien remarquable monument. Mais

1. *L'Hellénisme*, tome I, pages 55 et 132.

2. Tome I, p. 181, 228. Tome II, p. 28, 33, 238, 241. Voir aussi Diogène, IX, 61.

à l'approche de l'ère chrétienne, quand l'empire romain s'achève, il est tout entier en proie aux religions étrangères. Le dieu Sabaze, la grande déesse de Syrie, le Mithra des Perses et la religion des Mages, avec ces pratiques occultes que de leur nom on a appelées magiques, l'Isis et l'Osiris ou le Sérapis des Égyptiens, enfin et par-dessus tout le dieu des Juifs se disputent la foi des multitudes. La grande *persécution* qui s'éleva contre le judaïsme sous Tibère frappa aussi les cultes égyptiens.

On voit bien des causes à cet élan des populations vers les dieux étrangers : d'abord l'attrait même du nouveau, de l'exotique, de l'inconnu. Puis l'indépendance qui s'attachait à ces cultes, par cela même qu'ils n'étaient pas réglés par la puissance publique. Quand on adorait les dieux au nom de l'État, on gardait nécessairement une réserve et une dignité qui ne permettaient pas de s'abandonner aux fantaisies et aux emportements de la passion religieuse : elle se soulageait ailleurs. Les orgies, les scènes de délire, les flagellations même et les mutilations, apaisaient des besoins, ou, si on veut, des appétits pour lesquels la piété officielle ne pouvait pas faire assez. Enfin ces dévotions irrégulières, et le plus souvent secrètes, avaient l'attrait du fruit défendu : ceux qui s'y livraient faisaient bande à part, et se soustrayaient ainsi aux autorités qui, dans le reste de leur vie, pesaient sur eux, mais qui n'osaient pas toujours les poursuivre jusque dans l'asile que leur ouvraient les dieux nouveaux. Dans une certaine mesure, la femme échap-

pait par là au despotisme du mari, l'esclave à celui du maître, les sujets aux conquérants ; les affiliés goûtaient dans leur culte le plaisir de la révolte.

Un homme de notre temps se demandera peut-être comment les esprits qui se dérobaient à l'empire des religions officielles ne se jetaient pas franchement dans l'irréligion absolue et ne repoussaient pas toute espèce de dieux, ce qui paraît aujourd'hui si simple. Il n'y a qu'une chose à répondre : c'est que dans l'antiquité cela ne se pouvait pas, et que personne au monde ne l'eût osé. L'irréligion chez les anciens a eu deux formes : l'une, la plus hardie par l'esprit, mais la plus circonspecte par le langage, était la doctrine de l'école académique ou sceptique ; elle ne niait rien, et se bornait à soutenir que rien n'est évident ni démontré, et que l'esprit trouve des difficultés et des objections à tout ; qu'il y en a aux croyances religieuses comme au reste. Elle s'abstenait de conclure et demeurait sur la défensive ; elle n'était qu'à l'usage des lettrés et ne pouvait devenir populaire. L'autre école d'irréligion est celle d'Épicure, plus agressive et plus insolente dans la forme, au fond moins libre et moins radicale. Tout en rejetant la providence des dieux, la divination, la prière, et en se moquant de ces choses, elle reconnaissait expressément les dieux eux-mêmes, et autorisait ainsi le culte public ; dès lors elle pouvait parler tout haut et s'adresser à la foule. Aussi elle eut une action qui dépassa de beaucoup celle de toutes les autres écoles, et elle descendit jusque dans des régions où il semble que celles-ci n'atteignissent

pas. Il y avait partout des épicuriens, et leur esprit, de plus en plus répandu, fit certainement aux religions un mal considérable; il en laissait subsister le dehors, mais comme un corps dont il retirait le sang et la vie. Il ne faut que voir, pour mesurer la puissance de l'épicurisme, la haine qu'il inspirait aux hommes religieux.

Cependant il était bien difficile alors à une philosophie, si populaire et si vulgaire même qu'elle voulût être, de pénétrer jusqu'au plus grand nombre. Nous avons peine à nous figurer aujourd'hui quelle foule d'hommes restaient en dehors de tout enseignement ; il n'y avait pour la multitude ni écoles ni livres. Plus d'un texte témoigne que les livres étaient rares même chez les riches [1] ; mais ce qui frappe le plus est l'étrange opposition qui paraît entre la manière dont Cicéron traite des choses religieuses dans ses discours, et celle dont il s'exprime dans ses livres. Il est dévot au forum et au sénat ; il y parle avec respect, et même avec émotion, non-seulement des dieux, mais aussi des auspices et des prodiges : au contraire, dans ses dialogues philosophiques, il ne croit guère aux dieux, et il se moque de la divination : « Tu prétends qu'il est difficile de nier les dieux : je le crois, si on pose la question dans l'assemblée du peuple, mais dans une conversation comme celle-ci, dans une conférence, rien de plus facile. » Et ailleurs : « Pour commencer par l'haruspicine, je veux qu'on l'honore et qu'on la pra-

1. L'*Hellénisme*, t. II, p. 98.

tique dans l'intérêt de l'état et de la religion publique; mais ici nous sommes entre nous, et nous pouvons chercher librement la vérité sans nous compromettre [1]. » Maintenant qu'on imagine dans notre temps un homme politique qui parlerait religion à la Chambre sur le ton d'un prêtre, et qui dans ses livres battrait en brèche toutes les croyances : cela ne peut pas même se concevoir. C'est que, dans notre temps, un penseur n'a devant lui qu'un seul public : la presse met en communication tous ceux qui peuvent lire ; que dis-je ? tous ceux qui ont seulement quelqu'un qui puisse lire pour eux ; un peuple n'est plus divisé entre une multitude pour qui on prêche, et un public pour qui on raisonne. Dans l'empire romain, la plupart des hommes ne communiquaient pas entre eux par l'esprit. La philosophie n'avait donc pas la puissance de faire une révolution, et il était difficile d'ailleurs qu'elle en eût l'envie ; car elle ne s'intéressait pas à tout ce qui était trop au-dessous d'elle. Voltaire, qui vivait encore il y a cent ans, mais qui réellement est à plus de cent cinquante ans de nous, si on considère la date de sa naissance ; Voltaire, qui avait d'ailleurs dans la

1. *Des Dieux,* I, 22. *De la Divination,* II, 12. — Remarquons que Cicéron ne pouvait croire en péril cette religion publique qu'il tenait à préserver, et qui n'était pour lui que le culte de la grandeur romaine. Il ne craint donc rien de la philosophie, et il n'a pour les religions du dehors qu'une méprisante indifférence. C'est quand Rome parut en danger que les bons citoyens s'attachèrent passionnément à leurs dieux. Comme l'a dit M. Geffroy, il suffit de relire les pages de Tacite sur la restauration du Capitole (*Hist.*, IV, 53) pour comprendre de quel amour les vrais Romains embrassèrent alors les antiques croyances. *Rome et les Barbares,* 1874, p. 112.

raison une foi si vive, désespérait cependant qu'elle pût agir sur ce qu'il appelait la canaille, et abandonnait celle-ci à ses préjugés et à ses superstitions : les philosophes de l'antiquité devaient être encore plus défiants, et moins hardis à entreprendre. Ils agirent pourtant ; ils concoururent à détruire les religions qui régnaient, mais ce fut trop souvent au profit des nouvelles maladies religieuses qui s'engendraient de tous côtés et qui envahissaient l'humanité.

Ce n'est pas que la philosophie ne fît la guerre à ces religions autant ou plus qu'aux anciennes. Elle leur était un obstacle, et un grand obstacle, en répandant l'habitude de la réflexion et du doute et en maintenant la liberté de l'esprit. Mais sans parler des régions où son influence n'atteignait pas, beaucoup y échappaient parmi ceux mêmes qu'elle pouvait atteindre. Dans les temps mauvais, tels que ceux où naquit le christianisme, l'humanité n'a plus confiance dans la liberté ni dans la raison : le monde se jette alors sous le joug des religions asiatiques comme sous celui des chefs d'armées. Il s'était déjà passé quelque chose de semblable à Athènes au milieu du découragement qui suivit la catastrophe par laquelle se termina la guerre du Péloponèse. En même temps que les hommes allaient au-devant du despotisme macédonien, ils se montraient las, non-seulement de l'indépendance politique, mais encore de celle de l'esprit. On faisait la guerre à la philosophie ; on raillait les désaccords et les disputes des philosophes. Au contraire, on vantait cette autorité religieuse de l'Égypte,

qui trompait les hommes, on l'avouait, car on était encore trop près de Socrate pour être dupe, mais qui les trompait, disait-on, pour leur bien [1]. L'humanité s'abandonne plus complétement encore au temps des Césars. C'est alors que Diodore, célébrant le sacerdoce de Babylone, paraît envier pour les Hellènes le repos que les Chaldéens trouvaient dans l'immobilité de leurs traditions, et qu'il se montre dévoré, non de la soif de la vérité, mais du besoin de croire en aveugle. Élien parle comme Diodore, et on en est venu à faire à l'Orient un mérite de n'avoir jamais douté, c'est-à-dire de n'avoir jamais réfléchi [2]. Pline, au temps des Flaviens, se plaignait de voir, sous l'influence des religions, l'esprit humain errer à tâtons en pleines ténèbres : *vires religionis, ad quas maxime etiamnum caligat humanum genus* [3]. Voilà les misérables dispositions où étaient les peuples, quand ils se sont précipités vers le dieu des Juifs. Reste à chercher pourquoi, parmi les religions de l'Orient, ce fut celle des Juifs qui eut l'honneur de cette triste victoire. On peut en dire la raison en un mot : c'est que ce sont eux qui ont eu la passion la plus énergique.

Dans toutes les grandes révolutions, deux forces concourent, l'idée et la passion. L'idée est la force supérieure, sans laquelle rien ne se fait de considé-

1. L'*Hellénisme,* t. I, p. 185.
2. *Ibid.,* t. II, p. 147.
3. *Natur. hist.*, XXX, 1. M. André Lefèvre paraît être sous la même impression que le vieux Pline, quand il parle de tant de religions, qui, dit-il, « ont sévi et sévissent encore sur l'univers ». *Religions et mythologies comparées,* 1877. p. 275.

rable et de durable. Aussi est-ce réellement l'idée, c'est-à-dire la philosophie, qui a transformé le monde ancien en un monde nouveau. Si nous ne sommes plus aujourd'hui ce que nous appelons païens, dans le mauvais sens du mot, nous le devons avant tout au travail de la sagesse hellénique. Mais ce qui a précipité la révolution chrétienne, ce sont les souffrances et les ressentiments des multitudes opprimées, des vaincus, des mécontents, des esclaves. Ceux-là détestaient l'ordre établi ; les haines cherchèrent tout naturellement à s'associer et à s'appuyer les unes sur les autres, et tous se sentirent attirés vers les Juifs, parce que nulle part la résistance n'était mieux soutenue et plus puissante.

C'était en vain que Jérusalem avait été prise d'assaut par Pompée, et que le royaume de Judée était assujetti à l'empire de Rome ; le Temple subsistait inviolé sur son acropole sacrée, résidence d'un dieu qui n'obéissait ni aux rois juifs ni aux Romains ; qui n'était sujet de personne, et qui avait lui-même des sujets par toute la terre. Ni le Jupiter du Capitole ni l'aigle des empereurs n'entraient dans ce Temple, tandis que partout ailleurs les dieux avaient été vaincus avec leurs peuples, et avaient dû faire hommage aux vainqueurs. La petitesse même de l'État juif avait favorisé son indépendance. Tandis que l'Égypte, par exemple, ou la Syrie, du moment qu'elles furent conquises par les Macédoniens, furent pleinement en la possession et en la main de leurs maîtres, et ne purent rien réserver contre eux ; la Judée, au contraire,

ballottée d'abord entre l'Égypte et la Syrie, puis soumise à celle-ci, mais soumise de loin, et simple annexe d'un grand royaume, continua de vivre de sa vie propre. Sous Antiochos l'Épiphane, elle se sentit enveloppée par la domination grecque, et put croire son indépendance étouffée ; mais la faiblesse et la division du royaume de Syrie lui permirent de résister, et enfin de s'affranchir : elle fut libre sous les Asmonées. L'étonnement et le respect que cette révolution inspira aux peuples voisins des Juifs assura à leur dieu un prestige qui s'augmenta de ce qu'eux-mêmes étaient répandus sur tous les points du monde, et en particulier de ce qu'ils s'étaient fait en Égypte une situation considérable, à la faveur des rivalités des deux royaumes grecs. Une fois établi, ce prestige ne s'effaça plus, et fit que les Romains eux-mêmes, de Pompée à Titus, c'est-à-dire durant cent quarante ans, supportèrent l'indépendance du dieu des Juifs et de son peuple.

En relevant les circonstances qui ont favorisé le judaïsme, je n'oublie pas, bien entendu, le génie même de la nation juive. Son génie a contribué à faire son histoire, comme son histoire a aidé au développement de son génie. La Bible, par laquelle ce génie s'est exprimé, est tout entière inspirée d'une pensée de réforme et d'affranchissement. La Loi est née d'une situation qu'on ne retrouve pas ailleurs dans l'histoire, celle du renouvellement d'une nation détruite, qui revit d'une manière imprévue. Après la ruine des deux royaumes et l'exil de Babylone, les Juifs, rentrés dans Jérusalem, y recommencèrent

une autre existence, à peu près comme les puritains de l'Angleterre transplantés en Amérique. Leur Loi n'est pas le dépôt des traditions d'un passé vieilli; elle ouvre au contraire une ère où le passé est effacé; où il n'y a plus ni royauté ni aristocratie; elle établit le gouvernement de Iehova, c'est-à-dire, au fond, celui de la conscience publique. Cette *théocratie*, comme l'ont appelée les Juifs hellénistes, était une espèce de démocratie; ce peuple fut toujours, en face de ses maîtres du dedans ou de dehors, un peuple au cou raide et indocile, et on n'est pas étonné d'entendre Philon, le grand docteur du judaïsme, célébrer la démocratie comme le meilleur des gouvernements.

Les parties de la Bible plus modernes que la Loi sont sorties, je le crois du moins, de la lutte contre les rois de Syrie et du rétablissement de l'indépendance. Celles qui se sont produites plus tard encore s'inspirent d'une autre lutte, plus sourde, mais non pas moins opiniâtre ni moins résolue, contre la tyrannie des Romains. Toute la Bible est donc animée d'un même esprit de liberté.

Mais ce qu'il y avait d'incomparable dans la situation des Juifs, c'est qu'ils formaient une société établie sur une idée. Le mot de Danton, qu'on n'emporte pas sa patrie à la semelle de ses souliers, ne peut s'appliquer à eux : ils emportaient avec eux leur patrie, car leur patrie était leur foi. Il y a d'autres exemples de peuples qui ne sont pas attachés à une terre; ainsi les Grecs sont partout les Grecs. Mais s'ils ne vivent pas sur un même sol, ils sont unis par le sang et par

la langue : les Juifs se passaient d'une langue commune et pouvaient même se passer du lien du sang, puisque le premier venu devenait Juif du moment qu'il adoptait la foi juive, avec la circoncision qui était le signe de cette foi [1]. Ils avaient pourtant aussi un sol sacré, et le Temple de Jérusalem demeurait, même de loin, le centre de leur existence ; mais ces attaches matérielles ne servaient qu'à rendre plus forte, plus vivante et plus passionnée l'union spirituelle qui était le fond même du judaïsme.

Il est sans doute fort remarquable que la multitude des Juifs des pays grecs obéît à une autorité religieuse qui parlait l'hébreu ; mais cela ne doit pas nous faire oublier que l'instrument principal de la propagande juive a été le grec, et qu'il a été bien heureux pour cette propagande qu'elle trouvât sous sa main un monde unifié à la fois par l'hellénisme et par ce que Rome appelait fièrement la paix romaine. Cette époque où les Romains, faisant disparaître ce qui restait de l'empire macédonien, avaient ajouté, comme dit Philon, plusieurs Grèces à la Grèce, et hellénisé les portions les plus importantes des pays Barbares [2], cette époque est la seule dans l'histoire où ait pu se placer la conversion des Gentils. Il a fallu l'unité du monde romain pour faire celle du monde judaïsant et, par suite, du monde chrétien.

Les Juifs constituaient donc dans l'empire romain

1. Dion Cassius, XXXVII, 17.

2. Philon parle ici comme Paul ; il regarde comme helléniques les pays latins.

une communauté isolée à la fois et universelle, dont les membres, étroitement unis entre eux, et échappant jusqu'à un certain point à la loi des cités où ils vivaient, se rattachaient à une tête qui demeurait indépendante, au moins dans l'ordre religieux. Dans l'histoire de l'hellénisme, j'ai montré comment la philosophie hellénique avait établi dans le monde ancien ce qu'on peut appeler une puissance spirituelle, une Église, qui avait ses lois à elle; mais précisément parce qu'elle était toute spirituelle, et ne gouvernait que par l'idée, cette puissance avait des prises moins directes et moins immédiates sur la réalité. Le judaïsme formait une Église plus extérieure, plus visible aux yeux, plus capable d'un mouvement rapide et apparent, en un mot d'une révolution. Mais ce qu'il y a de bien remarquable, c'est que ces deux forces si essentiellement différentes, et même, en bien des points, si opposées l'une à l'autre et si hostiles, se trouvèrent, par un étrange concours de circonstances, associées dans la même œuvre.

La philosophie avait écarté la pluralité naïve des dieux, qui exprimait la diversité des phénomènes, pour y substituer l'idée d'une divinité une, répondant à l'unité de la nature. Elle condamnait la représentation des dieux sous forme humaine; elle n'était pas moins détachée des temples que des statues; elle avait surtout en mépris ceux qui prétendaient honorer les dieux par l'offrande de la chair et du sang des animaux. Enfin elle avait ruiné la foi dans la divination, oracles, augures, haruspices.

Eh bien, les Juifs, même quand ils n'étaient pas philosophes, criaient avec les philosophes, et plus haut qu'eux, contre toutes ces choses. Il vint d'ailleurs un moment où le dieu unique d'Israël se confondit naturellement dans leur esprit avec le dieu des philosophes ; mais en l'élargissant ainsi, ils n'en gardèrent pas moins la passion qu'ils avaient pour lui comme pour leur dieu propre, et la haine de ceux des Gentils. Comme il se trouva que ce dieu n'avait pas d'image, et qu'ainsi son peuple ne connaissait d'*idoles* que celles des dieux ennemis, ils détestèrent donc l'idolâtrie. Ils détestèrent aussi, je ne dirai pas la divination, mais toutes sortes de divinations qui n'étaient pas chez eux en usage, et qui se rattachaient dans leurs pensées à des cultes odieux. Ils avaient bien, comme les païens, des sacrifices, mais seulement, comme je le rappelais tout à l'heure, au Temple de Jérusalem ; de sorte que le plus grand nombre des Juifs, et surtout des judaïsants, passaient la plus grande partie de leur vie loin de ces fêtes sanglantes, habitués seulement à des lieux de prédication et de prière, où le culte était tout intérieur, et où on adorait Dieu, comme a dit plus tard le quatrième évangile, « en esprit et en vérité ». Augustin nous dit que dans le dieu des Juifs, un et sans image, Varron reconnaissait le sien, c'est-à-dire celui de sa philosophie. Il l'appelait Jupiter ; eux le nommaient d'un autre nom ; mais dans sa pensée c'était le même [1].

1. Aug., *De civ. Dei,* IV, 31 et 9. — *De consensu Evangelistarum*, I, 30.

On voit quel accord s'établissait ainsi entre les Juifs ennemis de la religion des Gentils et les Gentils détachés de leur propre religion. Mais tandis que ces derniers demeuraient d'ordinaire indifférents, et que sans servir les dieux, ou en ne les servant que le moins possible, ils ne leur en voulaient pourtant pas, non plus qu'à leurs statues, à leurs temples et à leurs fêtes, les Juifs, au contraire, ne voyaient tout cela qu'avec horreur, et c'est cette haine qui a fini par effacer la trace des dieux par toute la terre.

En admirant ces rencontres du judaïsme et de la philosophie, ajoutons d'ailleurs qu'il n'y a pas eu seulement rencontre, mais aussi action et influence réciproque. Les Juifs *hellénistes,* qui lisaient les livres grecs, pouvaient être pleinement pénétrés par la sagesse grecque ; le judaïsme palestinien, moins savant et moins curieux, ne pouvait pourtant échapper entièrement à l'infiltration des idées et des sentiments helléniques, qui tendaient à élargir la pensée juive. Et d'un autre côté, l'énergie et la passion juive ont dû se communiquer, parmi les Hellènes, à des âmes plus particulièrement ardentes ou chagrines.

L'accord qu'il y avait entre les Juifs et les philosophes en théologie se retrouvait dans la morale. Les mêmes protestations que les écoles de Pythagore, de Platon, des Stoïques, avaient élevées contre les corruptions ou les injustices des peuples ou des puissants, les Juifs les faisaient entendre avec plus d'âpreté encore contre les vices des Gentils. Les deux grandes vertus stoïques, l'austérité et l'humanité,

semblaient être chez les Juifs les vertus de toute une race.

Une communauté d'opprimés déteste naturellement le luxe et le libertinage, parce que l'un et l'autre sont surtout à l'usage des maîtres, riches de leurs déprédations, et qui peuvent se permettre toutes les insolences. Que l'on considère, par exemple, l'amour dépravé des garçons : outre l'instinct commun à tous qui le condamne, outre la religion de la famille, que développait chez les Juifs le besoin de multiplier pour se fortifier, quelle aversion d'ailleurs ne devaient-ils pas éprouver pour des débauches qui s'alimentaient surtout par l'esclavage, quand eux-mêmes fournissaient tant de recrues à l'esclavage, et quand leur plus fière jeunesse, pour avoir essayé de défendre son dieu et son indépendance, était livrée aux maisons de prostitution !

On sait que la Loi consacrait la polygamie, et quand on pense à cela, on ne comprend pas d'abord que la communication morale ait pu s'établir entre les Juifs et le monde hellénique ; d'autant qu'aujourd'hui la polygamie sépare l'islam de la chrétienté par une barrière qui paraît infranchissable. L'explication de ce problème est sans doute que la polygamie, quoique écrite dans la Loi, n'était plus dans les mœurs des Juifs à l'époque chrétienne. Joseph témoigne qu'on l'avait vue encore dans le palais d'Hérode, qui avait un véritable harem ; mais il a soin d'expliquer en cet endroit qu'elle était permise par la loi juive, et s'il a eu besoin de l'apprendre à ses lecteurs Grecs ou Romains,

cela prouve au moins que les Juifs ne la pratiquaient pas en pays hellénique [1]. On peut douter qu'elle se fût conservée même en Judée, car on ne nous en parle jamais; et ce qui est bien à remarquer, c'est qu'il n'en est pas question dans les évangiles, et qu'on n'y rapporte pas une seule parole de Jésus à ce sujet. Il y a donc tout lieu de croire que les mœurs helléniques avaient prévalu en ce point chez les Juifs sur leurs traditions [2].

Au delà de l'austérité, il y a l'ascétisme. Il ne date pas de ce temps, quoiqu'il se soit répandu alors plus que jamais ; il n'est pas non plus particulier au judaïsme. C'est dans l'Inde surtout qu'il triomphe, et on le retrouve en Égypte ; mais en Grèce même, les Pythagoriques sont des ascètes, et les Cyniques ressemblent aux moines du bouddhisme ; ils vivent durement, sans plaisir, sans femme, sans enfant ; ils n'ont rien à eux. Si Jésus, dans l'évangile, dit à un jeune homme : « Vends tout ce que tu as, donne-le et viens ; » c'est précisément ce que Diogène avait dit à Cratès, et Cratès l'avait fait [3]. Mais à l'époque où nous sommes, la Judée présentait le spectacle d'une communauté de plus de 4,000 hommes, célèbre sous le nom d'Essées ou d'Essènes, établie à quelque distance du rivage occidental de la mer Morte. Ils étaient distribués en divers groupes de cénobites, vivant du tra-

1. *Antiq.*, XVII, I, 2 et 3.
2. Voir à ce sujet la *Législation civile du Thalmud*, par M. Rabbinowicz, première partie, 1873, p. XXI et 132. — Voir aussi Renan, t. III *(St Paul)*, 1869, p. 245.
3. Diogène de Laërte, VI, 87. *Marc*, X, 21.

vail de la terre. Il n'y avait pas de femmes parmi eux; il n'y avait pas non plus d'esclaves; ils se servaient les uns les autres. Tout appartenait également à tous, et nul n'était reçu sans s'être dépouillé d'abord de son bien. Ils s'abstenaient de se frotter d'huile; ils étaient toujours vêtus de blanc; ils s'interdisaient toute volupté; ils donnaient une partie de leur temps à la prière et à la méditation; ils faisaient des œuvres de charité. Ils croyaient et ils enseignaient l'immortalité des âmes, et cet appât, dit Joseph, agissait fortement sur ceux qui avaient une fois goûté à leur sagesse. C'était une communauté de saints administrée par des prêtres. L'étonnement qu'ils causaient était tout à fait semblable à celui que donna plus tard au monde la vie monastique : « Ils se repeuplent incessamment et se retrouvent toujours en nombre, par l'affluence de ceux que la vie a lassés, et que les orages de leur destinée jettent dans la même voie... Le dégoût que d'autres ont de leur existence perpétue la leur [1]. »

Ce dégoût de l'existence dont parle Pline, *vitæ pœnitentia*, ne pouvait être nulle part plus vif et plus profond qu'en Judée, sous l'odieux empire des Romains [2].

Les circonstances n'ont pas peu contribué à déve-

1. Pline, *Natur. hist.*, V, 15. Joseph, *Antiq.*, XVIII, 2, 5, et *Guerre des Juifs*, II, VIII, 2-13. — Il y avait cependant aussi, d'après Joseph, des Essènes mariés.

2. Dans la formation de cette étrange société des Essées, on est tenté de reconnaître l'influence du bouddhisme, qui aurait pénétré en Syrie et en Judée. Renan, *Vie de Jésus*, édition de 1867, p. 102.

lopper chez les Juifs l'humanité, ou, comme les chrétiens l'appellent, la charité. L'humanité est aussi ancienne que l'homme lui-même ; on en rencontre la vive expression dans les monuments de la vieille Égypte, et on la retrouve chez les Grecs à toutes les époques [1] ; mais chez les Juifs, ce sentiment devient une institution, par l'effet du lien qui les unit contre les étrangers comme des frères. Il y perd, je l'avoue, en étendue : les Juifs, qui sentaient continuellement sur leur poitrime le pied des Gentils, ne pouvaient guère concevoir la large humanité des Stoïques. La leur ne s'adressait qu'au Juif, ou à celui qui se faisait Juif. Mais ainsi resserrée, elle n'en devenait que plus ardente, et la flamme en était sans cesse rallumée au feu de la passion, qu'entretenaient la lutte et la persécution. Tous les jours, ils avaient besoin l'un de l'autre ; tous les jours ils se portaient assistance l'un à l'autre. L'affiliation juive n'a pas inventé la charité, mais elle l'a fortement organisée ; elle était, par la nature des choses, une grande association de secours mutuels. Les distributions d'argent établies parmi eux, qui mettaient le bien des riches au service des pauvres, étaient, dit Joseph, un exemple que les peuples admiraient et qu'ils s'efforçaient d'imiter. Et c'était aussi un attrait qui pouvait faire incliner vers eux ceux qui avaient besoin d'assistance [2].

1. L'*Hellénisme*, t. II, p. 33 ; t. I, p. 17.
2. Joseph, *Contre Apion*, II, 39. M. Benamozegh, dans un livre intitulé : *Morale juive et morale chrétienne*, 1867, livre qui est d'ailleurs d'un Juif passionné, assure que telle fut en Judée la contagion des idées

Enfin le judaïsme, pour amener à lui les hommes, avait un dernier, un étrange appât, mais très-fort, celui du martyre. Le martyre en effet est encore une chose que les Juifs ont enseignée aux chrétiens ; ce sont eux qui en ont les premiers donné le spectacle au monde. On a déclamé quelquefois sur ce thème, que la philosophie n'a pas de martyrs : elle en a eu ; les Pères de l'Église l'ont reconnu, et leur ont à l'occasion rendu hommage ; mais le martyre individuel, quelque grand qu'il puisse être en lui-même, est d'un effet médiocre au dehors ; le seul qui compte dans l'histoire est le martyre dans l'association, dont la contagion est irrésistible. Ce n'est, à l'origine, qu'un dernier acte de combat, de la part de ceux surtout qui combattent pour se défendre. Sous cette forme, on le retrouve partout ; il y a eu partout des hommes qui ont mieux aimé se faire tuer, ou se tuer eux-mêmes, comme les Sagontins, que de se rendre. Mais ce que les Juifs ont eu de particulier entre les peuples, c'est qu'on a voulu les forcer, non pas seulement dans

esséniennes, que le sanhédrin assemblé à Ouscha (après la dernière révolte des Juifs sous Hadrien) dut prendre une décision par laquelle il était défendu de donner aux pauvres plus du cinquième de son bien (page 170).—Les Romains avaient d'ailleurs accordé aux scrupules religieux des Juifs l'exemption du service militaire ; c'était encore un privilége, qu'on faisait sans doute payer en argent à la communauté juive (*Jos. Ant.*, XIV, x, 6 et 11-14). Les textes produits par Joseph donnent pour la raison de ces scrupules que les devoirs militaires rendaient impossible l'observation du sabbat. Il y en avait d'autres qu'ils sous-entendent : c'est que les Juifs avaient horreur de la vie commune avec les Gentils, et surtout c'est que les soldats avaient à prêter un serment que les Juifs regardaient comme sacrilége, puisqu'il était prêté devant les dieux, contrairement à la Loi (*Deutér.*, VI, 13-14).

leur ville ou dans leur indépendance extérieure, mais dans leur foi même et leur conscience ; on prétendait leur faire abjurer leur dieu, et ils préféraient mourir. C'était peu d'ailleurs que la mort simple. Aucune résistance n'irrite autant que la résistance religieuse, parce qu'elle n'est pas même comprise de l'ennemi, et ne lui paraît qu'une déraison méprisable, ou même un crime et un sacrilége ; de là les fureurs des persécuteurs, auxquelles répond la noble fureur des victimes. Qu'on songe à quels excès devaient aller ces haines dans l'antiquité, dont les mœurs étaient si dures. Tantôt c'était la foule qui s'emportait, et qui faisait dans une ville un massacre de Juifs, que les Juifs vengeaient quelquefois par d'autres massacres ; tantôt c'était l'autorité et la justice publique qui procédaient contre eux, comme elles faisaient d'ailleurs dans les moindres affaires de tous les jours, par la violence et les tortures. Philon nous a laissé le tableau d'une enquête ouverte contre les Juifs à Alexandrie par un préfet sous Gaius, et qui se faisait au théâtre. « Les spectacles commençaient ainsi : depuis le matin jusqu'à la quatrième heure [1], c'étaient des Juifs qu'on fouettait, à qui on faisait subir l'estrapade ou le chevalet, ou que l'on condamnait à mort, et qu'on emmenait pour les mettre en croix à travers l'orchestre. Après cette belle exhibition, c'était le tour des danseurs, des mimes, des joueurs de flûte, et de tous les amusements de la scène. » Et plus loin : « Les fem-

1. La quatrième à partir du lever du soleil.

mes aussi avaient leur part à tout cela. On les enlevait comme on aurait fait dans une guerre, non-seulement sur la place, mais encore en plein théâtre; d'après la première accusation venue, on les produisait sur la scène avec les plus brutales insolences. Quand on les reconnaissait pour n'être pas des nôtres, on les relâchait ; car il s'en trouvait beaucoup qu'on avait saisies comme Juives sans une information suffisante. Quand on voyait qu'elles l'étaient en effet, les spectateurs devenaient autant de tyrans qui ordonnaient qu'on leur présentât de la viande de porc. Si elles y goûtaient parce qu'elles avaient peur, on les laissait aller sans les inquiéter davantage ; mais celles qui avaient plus d'énergie étaient livrées aux tourmenteurs, qui leur infligeaient des traitements abominables. » Lorsqu'on prétend forcer ainsi la nature humaine, on ne fait quelquefois que l'endurcir, et il se trouve des âmes à qui on peut bien faire tout souffrir, mais qui arrivent à tout supporter. Joseph ne craint pas de prendre ses lecteurs à témoin du grand nombre des Juifs qu'on a vus souvent subir tous les supplices, « plutôt que de dire une parole contre la Loi ». Il dit encore : « J'imagine que plusieurs, parmi nos maîtres, n'agissaient pas tant par esprit de haine contre nous, que par l'envie de voir de leurs yeux un spectacle extraordinaire, celui d'hommes fermement convaincus qu'il ne pouvait y avoir pour eux rien qui fût un mal, que de se laisser contraindre à dire ou à faire quelque chose contre leurs lois. » Et dans son histoire de la guerre de Judée, il nous montre

en effet des centaines d'hommes de qui on ne peut obtenir, par les tortures les plus raffinées, qu'ils appellent César du nom de maître, parce que leur religion ne leur permettait de donner ce nom qu'à leur dieu[1].

Ces Essées, dont je parlais tout à l'heure, ces cénobites, dont la solitude semblait abriter des âmes si paisibles, fournirent les plus intrépides des martyrs ; aucun supplice ne pouvait les réduire seulement à demander grâce ou à pousser une plainte. Au reste, une exaltation comme celle des Essées ne va pas sans fanatisme : si un d'entre eux, pour quelque faute grave, s'était fait chasser de la communauté, Joseph prétend que plutôt que d'aller chercher sa vie ailleurs, en touchant aux viandes des profanes, il ne se soutenait qu'avec des herbes qui ne l'empêchaient pas de mourir de faim, et il arrivait que ses anciens frères, touchés de ce désespoir, le recueillaient à l'extrémité et le rétablissaient parmi eux.

Ce fanatisme des Juifs, qui faisait leur défense contre l'oppression, était bien autrement intéressant et respectable que celui qui se dépensait ailleurs, ainsi que j'ai eu occasion de le rappeler, en fureurs extravagantes et stériles, telles que celles des Galles. Les Juifs avaient, pour se préserver de ces scandales, la majesté d'une religion réglée par la Loi et par des autorités vénérées. Ils formaient une armée enrégimentée pour

1. *Contre Apion*, II, 30, 31. *Guerre des Juifs,* VII, x, 1. *Antiquités,* XVIII, i, 6.

une grande cause, et non des troupes d'aventuriers et d'enfants perdus.

Concluons donc que la propagande juive était révolutionnaire, et c'est ce qui a fait son succès. Le monde, de plus en plus détaché de ses dieux trop humains et de leur mythologie, cherchait une religion plus pure, et cela l'attirait déjà vers les Juifs ; mais ce qui l'entraîna surtout, c'est que de côté soufflait plus que de partout ailleurs un esprit de protestation démocratique. Ces psaumes juifs, qu'on entendait dans les lieux de prières ou *proseuctères*, adressent un continuel défi au méchant oppresseur du juste ; Israël y brave la prospérité des Gentils, leurs richesses, leurs chevaux et leurs chars, opposant à tout cela le nom du Seigneur ; car le Seigneur est celui « qui renverse le trône des puissants, et qui élève les petits à leur place [1] ». La religion juive maudissait le monde hellénique : ses temples et ses fêtes, ses théâtres et ses amphithéâtres, ses lieux de prostitution, ses armées, instrument de l'oppression du genre humain. Elle recrutait, pour servir son dieu, « tous les mauvais », c'est l'expression de Tacite [2], c'est-à-dire tous ceux qui dans chaque cité étaient les ennemis de l'ordre établi.

— Mais comment les Juifs pouvaient-ils gagner la multitude, puisque la multitude les détestait ? — Ils étaient détestés sans doute, comme les chrétiens le furent après eux : d'autant plus détestés par les uns,

1. *Sirach*, x, 14 et *Luc*, i, 52.
2. *Pessimus quisque.*

qu'ils avaient plus d'empire sur les autres. On pouvait mesurer leur force aux haines mêmes qu'ils excitaient; le monde se sentait subjugué, et se vengeait par ces haines.

Mais enfin quelle a été la mesure des conquêtes des Juifs et de l'action qu'ils ont exercée, avant qu'il y eût des chrétiens? Il nous est bien difficile de le déterminer. Fleury, dans ses *Mœurs des Israélites,* dit simplement (n° 33) : « Il y avait *de temps en temps* quelques Gentils qui se convertissaient, et qui se faisaient prosélytes. » Ce n'est évidemment pas assez dire. Quand même on écarterait les témoignages qui se rapportent au temps de Gaïus, de Claude ou de Néron, parce qu'on supposerait que les écrivains, à cette date, ont pu confondre avec les Juifs les chrétiens, il suffit de ce qui arriva aux Juifs sous Tibère en l'an 19 de notre ère, pour établir qu'il y avait déjà à cette époque une propagande juive, dont le succès irritait le Sénat et l'empereur. « On prit aussi des mesures, dit Tacite, pour faire disparaître les cultes de l'Égypte et de la Judée. » Tacite prend les choses en gros, sans daigner y regarder de plus près; Joseph est plus explicite [1]. Il nous apprend qu'à la suite d'une aventure scandaleuse, où se trouvèrent mêlés des prêtres d'Isis, et dont je n'ai pas à parler ici, les prêtres compromis furent mis en croix, et la statue de leur déesse jetée dans le Tibre : voilà pour ce qui regarde les cultes égyptiens. Quant aux Juifs, Joseph

1. Tacite, *Ann.*, II, 85. Joseph, *Antiq.*, XVIII, III, 4-5.

dit qu'ils furent chassés de Rome (dans Tacite, c'est de l'Italie), à cause des manœuvres d'un intrigant « qui prêchait dans Rome la Loi de Moyse » ; il était assisté de trois hommes de la même espèce. Ils avaient converti une Fulvia, femme de la première distinction, et lui avaient escroqué des sommes considérables, sous prétexte d'offrande au temple de Jérusalem. Son mari se plaignit à l'empereur, qui s'en prit à tous les Juifs. « Un sénatus-consulte, dit Tacite, décida que 4,000 hommes de sang affranchi, et d'âge propre à porter les armes, seraient embarqués pour la Sardaigne, afin d'y servir contre les brigands. S'il arrivait que l'insalubrité du climat les fît périr, la perte ne serait pas grande. Le reste devait être banni, à moins d'abjurer, dans un temps donné, un culte sacrilége. » Joseph ajoute que, parmi les 4,000 beaucoup se laissèrent tuer, plutôt que de se soumettre au service militaire, par fidélité à la Loi.

Il est à croire que ceux qui ne furent que chassés n'avaient d'autre tort que d'être Juifs ; on ne pouvait leur demander de cesser de l'être, et c'était assez de se débarrasser d'eux. Si d'autres furent frappés plus sévèrement, c'est sans doute que leur judaïsme avait un caractère plus marqué d'hostilité contre la religion publique et l'autorité romaine. On devait en vouloir surtout à ceux qui n'étaient pas Juifs de naissance ; j'imagine donc que c'étaient des convertis, ou des convertisseurs (et les uns supposent l'existence des autres), qui faisaient la plus grande part de ces malheureux. J'ajoute qu'on ne croira pas volontiers,

sur la foi de Joseph, que l'histoire de Fulvia ait été la seule cause de ces rigueurs; elle en aura été seulement l'occasion. En réalité, la religion de Rome se sentait menacée, et l'État avec elle. Ce fut bien là une persécution, toute pareille à celles qui frappèrent plus tard les chrétiens ; elle fit des milliers de confesseurs et un certain nombre de martyrs, et c'est une des injustices de l'Église envers les Juifs que de ne l'avoir pas inscrite dans ses annales [1].

Maintenant ces convertis étaient-ils tout à fait des Juifs? Je ne sais ; la circoncision pouvait être un grand obstacle, et arrêter bien des gens. Cependant il faut remarquer ce que Suétone raconte d'enquêtes officielles faites sous Domitien pour reconnaître ceux qui dissimulaient la circoncision, afin de ne pas payer au fisc de César l'impôt qu'on avait mis sur les Juifs. Cela suppose que beaucoup étaient circoncis sans être connus pour Juifs. Suétone vit examiner ainsi devant lui, par le procurateur même de l'empereur, un vieillard de quatre-vingt-dix ans, qui n'était pas sans doute un homme du bas peuple, sans quoi Suétone n'aurait pas fait attention à lui. La circoncision pouvait être plus fréquente encore chez les petites gens. Mais ce qui incontestablement se multipliait tous les jours et se répandait de tous côtés, c'était, à côté des Juifs, les *judaïsants* [2]. Ceux-là priaient le dieu des Juifs, et

1. Ces grands coups d'autorité étaient d'ailleurs plus durs et plus odieux qu'efficaces. Trente ans après, sous Claude, Rome était de nouveau pleine de Juifs, puisqu'on nous dit qu'il les en chassa, à la suite de certains troubles. Suétone, *Claude*, 25.

2. Joseph, *Guerre des Juifs*, II, XVIII, 2.

sans doute lisaient les livres saints, assistaient aux réunions des proseuctères, s'associaient aux aumônes, entraient enfin dans la plupart des sentiments des fils d'Israël, attendant avec eux le règne du Seigneur. On pouvait être judaïsant à bien des degrés, et j'imagine, par exemple, que la fameuse Poppée, qui protégeait les Juifs, à ce que dit Joseph, « parce qu'elle servait Dieu » (θεοσεβὴς γὰρ ἦν), n'allait pas très-loin dans son judaïsme [1]. Mais souvent aussi, pour les femmes surtout, que la circoncision ne gênait point, il n'y avait qu'un pas de judaïser à être juive. C'est sans doute ainsi que sous Néron, les Gentils de Damas ayant résolu, dit Joseph, de massacrer les Juifs de leur ville, durent se cacher de leurs femmes, qui toutes, à très-peu près, suivaient la religion des Juifs [2]. » Je ne sais donc pas quel était, à la veille de l'avénement du christianisme, le compte des Gentifs qui s'étaient faits Juifs, et peut-être n'était-il pas très-considérable ; mais on peut dire sans hésiter que déjà à cette époque, une assez grande partie du monde *judaïsait*, au-dessous du moins des classes supérieures, et ces judaïsants ont été le noyau des chrétiens.

Cependant le mouvement révolutionnaire, qui longtemps a aidé et porté le judaïsme, a fini par le déborder et par sortir des limites de la Loi et de la tradition ; il a produit alors le christianisme, qui a été à sa naissance, plus encore que le judaïsme lui-même, la

1. *Antiq.*, XX, VIII, 11. De même, οἱ σεβόμενοι, *Act.* XIII, 43, etc.
2. *Guerre des Juifs*, II, XX, 2.

religion des petits et des mécontents. Après qu'on a reconnu (et il est inévitable qu'on le reconnaisse), que le christianisme ne contient au fond et ne peut contenir d'autres doctrines ni d'autre morale, que celles de la philosophie hellénique, si on cherche comment il se fait pourtant que la parole chrétienne a quelquefois, surtout dans les évangiles, un accent particulier si original et si touchant, on trouve que cela tient au souffle populaire dont elle a gardé l'empreinte. Tout ce que nous lisons de l'antiquité classique est l'expression des sentiments d'une classe supérieure et lettrée; mais c'est la voix des simples que nous entendons dans l'Évangile. D'ailleurs les écrivains du Nouveau Testament, quoiqu'ils parlent grec, sont des Barbares; les philosophes sont des Hellènes et des Romains.

Je ne veux pas dire que l'esprit démocratique eût absolument besoin des Juifs pour se produire ; je ne doute pas qu'il n'eût fini par se faire jour dans la philosophie hellénique, et nous pouvons même l'y entrevoir. La philosophie est aristocratique dans Cicéron ou dans Sénèque ; même, si on veut, dans Épictète, quelque humble que fût sa naissance, puisqu'il parle pour ce que nous appellerions les gens du monde ; mais il y avait aussi des philosophes populaires, dont la voix n'est pas venue jusqu'à nous, tels que ces philosophes chiens ou Cyniques, espèces de moines mendiants, qui en effet vivaient d'aumônes, qui prêchaient surtout dans la rue et se mêlaient si bien à la foule, qu'ils attrapaient parfois des insultes ou

même des coups. Un chapitre des Entretiens d'Epictète nous les peint d'une manière très-vive[1]. Sous prétexte de prédication morale, ils déclamaient à tout propos contre les magistrats, et même contre l'empereur[2]; ils n'étaient pas moins hardis en face de lui que Jean le baptiseur en face d'Hérode Antipas. La philosophie morale est déjà bien libre même dans Sénèque ; qu'on juge ce qu'elle pouvait être dans la bouche de ses confrères populaires. Ils ne devaient guère s'élever moins fortement que les Juifs contre les excès des riches et des puissants, contre leurs mignons et leurs courtisanes, contre les prostitutions du théâtre, contre les jeux sanglants de l'amphithéâtre, contre les barbaries de la guerre et de l'esclavage. Il est vrai qu'ils s'intéressaient moins que les Juifs à la théologie ; mais sans doute ils s'indignaient comme eux et se moquaient des empereurs qu'on faisait dieux ; ils devaient aussi en vouloir aux dieux eux-mêmes de la protection dont ils couvraient les méchants, pour qui leurs prêtres avaient toujours des bénédictions et des oracles.

Je me crois donc obligé d'admettre que le monde païen, quand il aurait été abandonné à lui-même, ne serait pas demeuré païen ; que la mythologie, les idoles, les sacrifices, la divination, les apothéoses, discrédités aux yeux même de la foule, se seraient évanouis insen-

1. III, 22. Voir aussi Horace, I *Sat.*, III, 133; Perse, I, 133; Sénèque, Lettre XX, 9 et *De vita beata*, 18; Gellius, IX, 2; Dion, discours 72, p. 628; Lucien, *le Cynique*.

2. Suét., *Vespasien*, 13. Lucien, *Démonar.*, 50 et Pérégrinus, 18

siblement ; qu'au contraire le sentiment de la fraternité humaine, le besoin de l'égalité et de la justice, se seraient développés de plus en plus, et de plus en plus auraient passé dans les mœurs et dans les lois. On ne peut même s'empêcher de regretter que la philosophie n'ait pu poursuivre paisiblement son œuvre, quelque lent qu'en dût être le progrès. Il serait arrivé un moment, où ce progrès se serait fait tout à coup rapide et irrésistible. Quand l'idée a achevé d'éclairer, il est inévitable qu'elle échauffe et qu'elle développe un enthousiasme qui vient à bout de tout. J'ajoute que la réforme, moins hâtée, aurait été aussi moins troublée, et qu'avec moins de haines et de souffrances, elle eût apporté plus de bienfaits ; je suis porté à croire que le monde, pour s'être fait chrétien, est demeuré plus païen qu'il ne le serait si l'hellénisme en était resté le maître. Les judaïsants ont précipité la crise. Ils étaient plus impatients, soit parce qu'ils souffraient davantage, soit parce que, la société qu'ils attaquaient leur étant absolument étrangère, ils n'avaient aucun ménagement à garder avec elle ; soit enfin parce que c'étaient des hommes de passion, et nullement philosophes. L'ardeur de leurs ressentiments et de leurs rêves, en surexcitant leur imagination naïve, leur donna une force dangereuse, mais surprenante, pareille à celle de la fièvre et du délire, je veux dire l'illusion du surnaturel. Ils attendirent et ils promirent comme prochain un monde nouveau, et c'est par là qu'ils transformèrent le monde présent. Leur parole avait une originalité qui

enlevait les esprits ; elle ne ressemblait pas à ce qu'on entendait tous les jours ; elle fut le levain qui fit fermenter la pâte. Ainsi s'est accomplie la plus étonnante des révolutions.

Cette révolution, les chrétiens l'ont célébrée comme le salut de l'humanité ; les derniers païens la subissaient avec tristesse et humiliation. Le Gaulois Rutilius Namatianus, dans le récit qu'il a fait en vers de son retour de Rome dans les Gaules en l'an 416 de notre ère, s'emporte, à propos d'un Juif qu'il a rencontré, contre cette race abominable, de qui, dit-il, est sortie la ridicule superstition du sabbat, « et tant de sottises que les enfants eux-mêmes ne sauraient croire ». Et il s'écrie : « Pourquoi faut-il que la Judée ait été soumise, par les armes de Pompée et par la victoire de Titus ? Le fléau qu'ils prétendaient détruire n'a fait que s'étendre davantage, et les vainqueurs ont passé sous le joug des vaincus. » Aujourd'hui encore plusieurs demandent si l'avénement du christianisme n'a pas été une calamité. Pour moi, je ne méconnais pas le bien qu'il a fait, mais je vois trop clairement tout ce qui s'y est mêlé de mal. J'applaudis à la revanche que les opprimés ont prise alors des oppresseurs ; à la formation d'une société gouvernée par une loi spirituelle et des autorités spirituelles, qui protége les siens contre la loi brutale du dehors ; qui les rapproche et les unit par une charité active ; qui tend naturellement à propager le respect de l'homme, même dans l'esclave, le respect aussi de la femme et de son honneur ; qui n'offre enfin à l'es-

prit religieux que des croyances moralement pures et sévères. Mais combien cela a été acheté cher ! Avec le règne du dieu des Juifs s'est établi celui de l'intolérance religieuse, la plus cruelle des plaies dont ait jamais souffert l'humanité. C'est à partir de là que le monde a été partagé en élus et en réprouvés, et que les élus ont accablé les réprouvés de leur haine. Cette haine, je ne la reproche pas aux Juifs ; elle n'est que trop excusée chez eux par l'odieuse oppression des Gentils ; mais elle a été à son tour bien malfaisante. Elle a fait de la lutte des doctrines une guerre à mort ; elle a été cause qu'en abandonnant les anciens dieux, on a renversé et brûlé leurs temples ; qu'on a détruit tant de monuments, tant de merveilles de l'art ; qu'entre le monde ancien et le monde nouveau on a ouvert un abîme. Cet esprit a persisté depuis lors ; il a fait l'inquisition, ses cachots et ses bûchers ; il persiste aujourd'hui encore : c'est lui qui divise si malheureusement de grandes nations en deux corps absolument irréconciliables, l'un d'esprits libres, qui ne peuvent sacrifier leur liberté, car elle est leur vie ; l'autre de croyants ou de soumis, qui voudraient exterminer cette liberté. Mais revenons aux premiers siècles. Là où la haine juive ou chrétienne n'a pas détruit, elle a du moins laissé détruire ; elle a détaché les hommes d'alors de la civilisation de leur temps ; elle les a faits résignés, sinon indifférents, à l'invasion des Barbares et à toutes les ruines.

Le judaïsme a apporté avec lui un autre mal : il a donné pour règle aux esprits un livre immobile et

une tradition sacrée ; il a mis sur la raison et sur la science un joug plus lourd que tout ce qui avait jusque-là pesé sur elles; il a condamné absolument la liberté de la pensée. Quelque puissantes que fussent en effet, dans le monde ancien, la superstition et la folie du surnaturel, cependant des intelligences supérieures y échappaient : nul ne put leur échapper dans le monde soumis au dieu des Juifs, et l'humanité a été plongée pour des siècles en un songe ou un cauchemar plein de chimères. La foi l'emprisonnait dans un caveau où le jour ne pénétrait pas, ni l'air qui vivifie; elle ne s'est sauvée qu'en redevenant païenne, c'est-à-dire en se dégageant de l'autorité des livres juifs. Mais l'Église continue de protester contre cet affranchissement, et de tenir la science pour suspecte et ennemie.

Rentrons dans l'histoire, où il ne me reste plus qu'à étudier l'éclosion soudaine et surprenante du christianisme. Le judaïsme, je l'ai dit, était plein de force et d'espoir ; il avait gagné beaucoup, et s'attendait à gagner prochainement bien plus encore ; il comptait sur la conquête du monde et sur un triomphe : il y eut conquête, il y eut triomphe, mais non pas comme il l'avait espéré. Ce qu'imaginaient les Juifs, c'est que l'empire romain allait disparaître, comme avaient disparu les autres empires, et qu'Israel à son tour allait régner. Philon se plaît à contempler les révolutions de l'histoire et les dominations tombant les unes sur les autres. La Grèce a été subjuguée par la Macédoine; la Macédoine a succombé à son tour.

La grandeur des Perses a disparu; celle des Parthes s'est élevée. Après de longs siècles de prospérité, celle de l'Égypte s'est dissipée comme un nuage. Que sont devenus Carthage, l'Éthiopie, la Libye, le Pont? « L'Europe et l'Asie, ou plutôt la terre entière, ressemble à un vaisseau constamment battu et chassé dans tous les sens par les vents contraires. C'est un théâtre où s'exécute une évolution perpétuelle, menée par un esprit divin, que la foule appelle la Fortune. Il va à travers les cités, les États, les régions diverses, donnant aux uns ce qui était aux autres et faisant part à tous du bien de tous, de manière que le lot soit le même pour chacun et qu'il n'y ait que l'heure qui change; et ainsi le monde entier est comme une seule cité, où règne le meilleur des gouvernements, qui est la démocratie. »

Tout cela veut dire clairement que Rome doit tomber un jour, et qu'il jouit d'avance de sa chute. Philon disait encore que si le judaïsme était déjà si considérable dans le monde quand les Juifs étaient si bas, ce serait bien autre chose le jour où la fortune d'Israël serait meilleure. « A la première lueur de cette fortune, tous se précipiteraient vers la Judée; tous renonceraient à leurs lois et à leur culte pour prendre les siens, et la Loi juive, paraissant dans tout son éclat, effacerait les autres comme le soleil efface les étoiles. » Quel orgueil! quelle foi sûre d'elle et de l'avenir! Et comment le monde n'aurait-il pas subi l'empire d'une religion qui avait une telle confiance en elle-même?

Mais il survient une péripétie étrange : l'humanité, au moment où les Juifs s'en croient les maîtres, leur échappe par l'élan même qu'ils lui ont imprimé, et se trouve emportée loin d'eux, sans qu'elle cesse pourtant de relever d'eux. Tout à l'heure Jérusalem demandait avec orgueil

D'où lui viennent de tous côtés
Ces enfants qu'en son sein elle n'a point portés ;

mais voici que les nouveaux venus sont des ingrats, qui renient leur mère et leurs frères, qui les maudissent et appliquent tout leur effort à les écraser. Il y a dès lors sur la terre deux judaïsmes : le judaïsme chrétien, qui devient la vie même du monde nouveau ; le judaïsme antique, qui ne meurt pas pour cela, qui ne mourra peut-être qu'après toutes les autres religions ; mais qui se confine pour jamais dans un isolement farouche. Il tiendra contre toutes les vexations et toutes les insultes ; personne n'aura de pouvoir sur lui, mais lui non plus n'aura désormais de pouvoir sur personne. Je l'ai déjà dit ailleurs : Jérusalem, après cet enfantement extraordinaire, a cessé pour jamais d'enfanter. Rien ne montre mieux que le christianisme, quoique juif dans la forme, est hellénique dans son fond.

Ainsi s'est évanouie, sous l'action imprévue des idées, cette grande illusion des Juifs, dont la critique peut démêler l'erreur, mais qu'elle ne peut guère leur reprocher, puisqu'après tout il reste vrai que le monde chrétien tout entier (et aussi le monde maho-

métan), jurent depuis tant de siècles par le nom du dieu des Juifs [1].

Le passage de Jésus en Galilée, la prédication de Paul, les évangiles, voilà ce qui composera la dernière partie de cette étude sur le Christianisme et ses origines : ce sera le sujet d'un dernier travail. Il réserve à la critique une grande surprise : celle de reconnaître à quel point la personne de Jésus reste ignorée, combien sa trace dans l'histoire est pour ainsi dire imperceptible, et combien il paraît avoir été pour peu de chose dans la révolution qu'on désigne par ce nom du Christ, devenu inséparable de son nom.

1. Sur cette situation fausse du christianisme par rapport au judaisme, Montesquieu a trouvé un sarcasme immortel dans sa *Très-humble remontrance aux inquisiteurs (Esprit des Lois*, XV, 13) : « Nous suivons une religion que vous savez vous-mêmes avoir été autrefois chérie de Dieu : nous pensons que Dieu l'aime encore, et vous pensez qu'il ne l'aime plus, et parce que vous jugez ainsi, vous faites passer par le fer et par le feu ceux qui sont dans cette erreur si pardonnable, de croire que Dieu aime encore ce qu'il a aimé. »

NOTE A.

RENVOIS AU TEXTE DE PHILON [1].

Pages

243. *Aujourd'hui encore.* — II, 140 (4, 209).

248. (En note). *Comparer Philon.* — I, 222 et 655 (1, 330 ; 3, 279).

290. *Philon dit quelque part.* — I, 544, 362 (3, 112 ; 2, 202).

302-303. *Le livre de Philon contre Flaccus.* — II, 526-27 (6, 58-60).

383. *L'esprit retourne au ciel.* — I, 555, 641 (3, 128, 258).

— *La prédiction de Balaam.* — II, 424 (5, 249).

389. *Comme il l'annonce clairement ailleurs.* — II, 141 (4, 209).

— *Qui n'est visible que pour eux.* — II, 436 (5, 267).

390. *Du néant à l'etre.* — I, 682 (3, 243).

— *Est un esprit pur.* — I, 1 (1, 3), etc.

— *A la destruction universelle.* — I, 282 et 229 (2, 83 et 5). — I, 582 (3, 170).

391. *Absolument l'Être.* — I, 655 (3, 279), etc.

— *Aucune modification quelconque.* — I, 53 et 151 (1, 7 et 225).

— *Des facultés.* — Platon, *Républ.*, p. 477 (δυνάμεις), et Philon, II, 546 (6, 87).

392. *La même chose que les dieux.* — I, 332, 409, 431 (2, 157, 276, 310). Comparer Augustin, *De Civ. Dei*, XIX, 3. *Deos quos nos familiarius angelos dicimus.*

392-3. *D'existences immortelles.* — I, 640 (3, 256).

393. *Ou des châtiments.* — II, 546 (6, 87).

1. Voir page 243. Chaque renvoi est indiqué par deux chiffres : le premier donne la pagination de l'édition de Mangey, 1742, en deux volumes ; le second (entre parenthèses), celle de l'édition en huit tomes, publiée chez Tauchnitz, 1851-1853, c'est celle dont je me suis servi, et où se trouve reproduite, en marge, la pagination de Mangey. Le tome est indiqué en chiffres romains pour Mangey, en chiffres arabes pour l'autre édition.

Pages

394. *Un Verbe supérieur.* — I, 4 (1, 5), etc.
— *Dont la création n'est que le vêtement.* — I, 562 (3, 139).
— *Ou l'archange.* — I, 427 (2, 203), etc.
— *Son fils et son premier-né.* — I, 308 (2, 122).
395. *Le Verbe intercède.* — I, 501 (3, 46).
— *Il y a dans le Dieu unique.* — I, 144 (1, 215).
397. *En voici une autre dans Philon.* — I, 361 (2, 202).
399. *Il voit dans cette triple apparition.* — II, 19 (4, 28). Voir aussi le commentaire sur la *Genèse* attribué à Philon, et publié en latin d'après un texte arménien (7, 65).
400. *La curieuse explication de Philon.* — I, 32 (1, 47). Voir aussi I, 414 (2, 284).
402. *Je dirais presque dans sa liturgie.* — II, 155 (4, 229, 230), etc. Comparer Porphyre, *Antre des nymphes*, 6, et *Abstinence des viandes*, IV, 16.
406. *L'esprit humain ne peut par lui-même.* — I, 282-3 (2, 236-7).
— *Les divisions des philosophes.* — I, 508 (3, 56).
— *Nul principe de certitude.* — I, 160 (1, 238). I, 341-2 (2, 172).
— *C'est donc Dieu seul qui peut nous suggérer la vérité.* — I, 424 (2, 299).
— *La pensée de l'homme n'est pas à lui.* — I, 178 (1, 115).
— *La seule vraie sagesse est en Dieu.* — I, 558 (3, 133).
407. *Moi-même, dit Philon.* — I, 441 (2, 325).
— *Toute science qui ne relève pas de Dieu.* — I, 463 (2, 359).
— *O âme, si le désir te prend.* — I, 482 (3, 16).
— *Quand la lumière divine.* — I, 511 (3, 60).
408. *Mais que le corps aussi est rouge et brûlant.* — I, 380 (2, 231).
— *Toute science a été révélée.* — II, 409-10 (5, 228).
— *Leurs subtilités, leurs logomachies.* — I, 526-7 (3, 85). II, 34 (4, 127).
— *Pour la vanité et pour le gain.* — I, 254, 268 (2, 42, 62).
— *De repousser le pauvre.* — I, 537 (3, 101).
— *De ne pas accepter la discussion.* — I, 198 (1, 294).
409. *La vraie et légitime philosophie*, etc. — I, 244 (2, 27).

Pages
409. *Dont la philosophie n'est que la servante.* — I, 530 (2, 90, 91).
— *Le tabernacle suivant lui.* — I, 488 (3, 26).
— *Des pensées fraiches, jeunes et nouvelles.* — I, 177-8 (1, 263-4).
410. *Également méritoire et difficile.* — I, 486 (3, 21-22).
— *La vraie foi est d'un tel prix.* — (5, 63).
— *Mais les croyants, dit Philon.* — II, 415 (5, 236). Ajouter à ces passages ceux où Philon célèbre l'Espérance, qui est la même chose que la Foi, sous un autre nom : II, 3, 435, 574 (4, 3 ; 5, 266 ; 6, 129).
411. *Qui se moque de cette force prétendue.* — I, 423-4 (2, 297).
— *La source de tous les crimes.* — II, 196 (4, 288).
— *Et versent en elles par les oreilles.* — II, 191 (4, 281-2).
— *Ils ne croient pas aux miracles !* — II, 114 (4, 171).
— *Dignes eux-mêmes de la meule.* — I, 623 (3, 230).
— *Il y a des hommes haineux.* — I, 587 (3, 177). Voir aussi I, 405 (2, 269). Et encore I, 397, 407 (3, 259, 272).
412. *L'âme ne produit pas elle-même.* — I, 599 et 617 (3, 195 et 121).
— *Sans une grâce divine.* — I, 379 (2, 231).
413. *La vertu par elle-même est stérile.* — I, 203 (1, 302).
— *Quelquefois, dit-il.* — I, 72 (1, 105).
— *Souvent il m'est arrivé.* — I, 81 (1, 120).
— *C'est pourquoi il faut prier Dieu.* — I, 678 (3, 314).
— *Tout est... grâce de Dieu.* — I, 102 (1, 151).
414. *Mais l'homme est... ingrat envers Dieu.* — I, 172 (1, 256). Voir aussi I, 102 (1, 150).
— *Un passage du Théétète.* — I, 555 (3, 129).
— *Les premiers sont obscurs.* — I, 198 (1, 294).
415. *Se faire eunuque.* — I, 224 (1, 334).
— *Qu'on fit venir de Grèce.* — II, 83, 88 (4, 126, 133).
416. *Les principes de l'École.* — I, 251 (2, 37), etc.
— *Le dogme par excellence.* — I, 252 (2, 38-39).
— *Le Sage, dit Philon.* — I, 548 (3, 117).
— *Est le véritable roi.* — I, 601 (3, 198), etc.
— *Fils adoptif de Dieu.* — I, 401 (2, 264).

Pages

416. *Intermédiaire entre Dieu et l'homme.* — I, 689 (3,331).

— *Un Dieu parmi les hommes.* — I, 598 (3, 192).

417. *La prison devient une école.* — II, 54 (4, 80). A rapprocher de II, 359 (5, 154).

— *Le Sage est une protection.* — I, 454-5 (2, 346).

— *Il ne se trouve pas sur la terre.* — I, 583 (3, 171).

— *Il y a le progrès.* — I, 118 (1, 175).

— *Quand ceux-ci voient un de ces hommes.* — I, 297-8 (2, 106-7).

— *La rédemption de l'homme sans sagesse.* — I, 187 (1, 277).

419. *Véritables fléaux répandus à travers les cités.* — I, 368 (2, 203). Voir aussi I, 260-1 (2, 50).

422. *Il y avait parmi eux des docteurs.* — I, 407 (2, 272).

— *Par l'interprétation allégorique.* — II, 292 (5, 42) et I, 282 (2, 84).

— *La Bible entière est allégorie.* — II, 45 (4, 68).

423. *Ce sont des images.* — I, 37 (1, 55).

— *Ce serait une grande simplicité.* — I, 334 (2, 161).

— *Ne laissons pas surprendre notre raison.* — I, 52 (1, 75).

424. *Que la femme puisse venir d'une côte.* — I, 70 (1, 102).

— *Il faut rejeter toute mythologie.* — I, 271 (2, 66).

— *Les méchants parlent la même langue.* — I, 406 (2, 271), etc.

— *La femme de Loth.* — I, 564 (3, 142).

425. *L'ânesse de Balaam.* — I, 145 (1, 217).

— *Philon aime mieux croire que Caïn.* — I, 232 (2, 10).

— *Les filles de Loth figurent.* — I, 382 et 388 (2, 235 et 244).

— *Sara renvoie Abraham.* — I, 520 (3, 75).

— *La querelle de Jacob et d'Ésaü.* — I, 549 (3, 119).

426. *Une femme éthiopienne.* — I, 78 (1, 115).

— *Si l'on suppose, dit-il.* — I, 634-5 (3, 248).

429. *Et pas du tout dans le texte.* — I, 17, 63, 64, etc. (1, 25, 92, 93).

— *Les propriétés merveilleuses du nombre sept.* — I, 21-30 (1, 31-44).

436. *On peut ramener, pour ainsi dire.* — II, 282 (5, 27).

437. *Philon n'en parle qu'avec indignation.* — II, 305-6 (5, 71. Voir aussi II, 21 (4, 32).

Pages.

438. *Par cette prescription.* — II, 318 (5, 93). Voir aussi, II, 397 (5, 211).

441. *Dans la Vie de Joseph.* — II, 48 (4, 71).

— *Que dans la maison du Sage.* — II, 17 (4, 26).

442. *Notre saint prophète.* — II, 395 (5, 208).

444. *Ses frères sont.* — II, 284 (5, 29-30).

— *La croyance à un dieu unique.* — II, 381 (5, 187).

445. *Je n'approuverai pas.* — I, 450 (2, 339).

446. *Le Tribunal de Dieu.* — I, 345 (2, 177).

— *On ne saurait véritablement.* — I, 348 (2, 181).

449. *L'Église sainte et divine.* — I, 536 (3, 99-100). Voir aussi I, 289 (2, 94).

— *L'étranger, élevé bien haut.* — II, 433 (5, 263-4).

450. *Celui-là, suivant Philon, ne prie pas.* — II, 227 (4, 131).

451. *Aussi est-il bien au-dessus.* — II, 155 (4, 229).

456. *Tous les pays où il y a des Juifs.* — II, 587 (6, 147).

— *Philon dit d'une manière plus générale.* — II, 577 (6, 133-4).

— *Il dit ailleurs.* — II, 137 (4, 204-5).

465. *La démocratie, le meilleur des gouvernements.* — I, 298 (2, 108) ; II, 374 (5, 177).

477. *Les spectacles commençaient ainsi.* — II, 529 (6, 62).

478. *Les femmes aussi avaient leur part.* — II, 531 (6, 65).

491. *L'Europe et l'Asie.* — I, 298 (2, 107-8).

— *A la première lueur.* — II, 141 (4, 209-10).

NOTE B.

Des *Apocrypha* autres que le *Premier des Machabées* et le livre de *Jésus fils de Sirach* [1].

Le *Second livre des Machabées* se reconnaît comme très-moderne, soit aux croyances qui y sont professées sur la résurrection des morts, soit à l'expression d'un monothéisme très-dogmatique (xvii, 37). On y remarque encore ce trait de métaphysique hellénique, que le monde a été créé *de rien* (ἐξ οὐκ ὄντων, vii, 28) : on ne découvrirait rien de semblable dans toute la Bible. Enfin il y est dit (v, 19), à propos de la profanation du Temple par Antiochos, que le Seigneur n'a pas choisi le peuple pour le Temple, mais le Temple pour le peuple ; que le Temple a pu être frappé avec le peuple quand le peuple a été puni pour ses fautes, mais qu'il se relèvera avec lui. Il semble qu'on ne doive avoir trouvé de telles paroles qu'après la destruction du Temple [2]. Cette date explique que Joseph ne fasse dans son Histoire aucune mention des récits sur Héliodore et sur les sept enfants martyrs, que nous ne connaissons que par ce livre.

Ce qui frappe le plus dans *Tobie* est la figure que font dans ce roman pieux les anges et les démons. Le livre se termine par une allusion transparente. Tobie est un Juif que les Assyriens ont emmené prisonnier à Ninive ; il meurt à 158 ans, en prédisant à ses enfants que Jérusalem va être détruite et le Temple brûlé ; mais que la ville et le Temple renaîtront pour durer à jamais, et que tous les peuples y viendront adorer le Seigneur en renonçant aux idoles ; il leur annonce en même temps la ruine prochaine de Ninive.

1. Voir page 341.

2. Le verset xv, 37 ne me paraît nullement contredire cette supposition.

Tobie, son fils, vit à son tour jusqu'à 127 ans ; il a le temps d'apprendre que Ninive a été détruite, « et il se réjouit avant de mourir, à cause de Ninive (xiv, 15) ». Il est clair que l'écrivain est un Juif des derniers temps, qui a vu tomber la ville sainte et son Temple, qui rêve une Jérusalem nouvelle (xiii, 20), et qui se flatte surtout qu'avant de mourir, il aura la joie de voir abîmée la Ninive d'alors, c'est-à-dire Rome.

Toute récente qu'est la date de *Tobie*, l'auteur du livre ne paraît pas croire à la résurrection, ni attendre rien après la mort. On pourrait supposer le contraire en lisant le verset ii, 18, de la Vulgate, mais ce verset n'est pas dans le grec. En général, la Vulgate de *Tobie* n'est pas la traduction fidèle du texte : elle le corrige de manière à lui donner un caractère plus édifiant, mais moins original. Ainsi elle supprime ce dernier trait : « Et il se réjouit avant de mourir à cause de Ninive [1]. »

Judith (ce nom signifie « la Juive ») est encore un roman sans aucune valeur historique. Joseph, qui n'a rien dit du personnage de Tobie, se tait également sur celui de Judith, dont il ne pouvait pas ne pas parler, s'il eût connu cette histoire. On peut conclure que *Judith*, aussi bien que *Tobie*, est postérieur à la prise de Jérusalem par Titus. Ce qui est dit au verset iii, 8, que le général assyrien prétend exterminer tous les dieux de tous les pays, pour que Nabuchodonosor soit adoré comme dieu par les hommes de toute langue, est une protestation contre l'apothéose des Césars, que Rome imposait au monde [2].

J'ai déjà parlé des Additions grecques aux livres d'*Esther* et de *Daniel*. Ces dernières portent probablement leur date dans le verset 14 du Cantique dans la fournaise, où il est dit

1. Voir aussi plus haut, pages 364 et 369.

2. M. Robiou a soutenu dans un travail savant, publié par la *Revue archéologique*, 1875, l'antiquité du livre de *Judith*, mais sans convaincre les incrédules. Son étude est intitulée : *Deux questions de et d'histoire éclaircies par les annales d'Assurbanipale*. — Voir sur *Judith* le tome V de M. Renan (*les Évangiles*), 1877, au chapitre ii.

que les Juifs n'ont plus de prince, et que le sacrifice a cessé. Pour les additions d'*Esther*, on peut croire que la manière dont il y est parlé de la paix universelle (les Romains disaient « la paix romaine »), et ce qui est dit ensuite des Juifs, ce peuple qui trouble seul la *synarchie* (gouvernement en commun) établie parmi les peuples, sont des traits où on reconnaît que la Judée est alors sujette des empereurs [1].

La Vulgate officielle place *Baruch* à la suite de *Jérémie*, sans pour cela qu'on le fasse entrer en compte dans le nombre des prophètes [2]. Ce livre grec n'a été écrit non plus qu'après la ruine de Jérusalem par Titus. C'est cette ruine et celle du Temple qui y sont déplorées, II, 24-26. Les Romains sont cette race insolente à la langue Barbare, IV, 15. C'est à Rome que s'adressent les menaces du *prophète*, IV, 32. Elle sera détruite à son tour ; elle périra par le feu : c'était l'espoir des Juifs depuis les guerres civiles qui ouvrirent le règne des Flaviens, et où le Capitole fut brûlé. Mais Jérusalem renaîtra, et elle se repeuplera de ses enfants rassemblés de l'Orient, IV, 36 : on croyait qu'ils devaient être ramenés par les Parthes. Le sixième chapitre, qui a un titre à part : *Lettre de Jérémie*, est un morceau qui pourrait être chrétien aussi bien que juif : il est écrit par un sujet soumis des empereurs, qui ne fait la guerre qu'à l'idolâtrie, et qui la combat en philosophe [3]. — Joseph ignore les *prophéties* de Baruch.

La *Sagesse de Salomon* (par opposition à celle du *Fils de*

1. C'est dans les additions grecques à *Daniel* que se trouve l'histoire de Sosanna ou Susanne. Eustathe, dans son commentaire sur Dionysios ou Denys le *périégète* (le Guide des voyages) parle d'une tragédie de *Susanna* dont l'auteur est, à ce qu'il suppose, ὁ Δαμασκηνός, « l'homme de Damas » (p. 376). On a voulu croire qu'il désigne ainsi Nicolas de Damas, l'écrivain du temps d'Auguste ; mais il s'agit bien plutôt du fameux Jean de Damas, du septième siècle, désigné ordinairement par ce nom de Damascène. Il n'y a donc pas de raison de penser que l'histoire de Susanne fût connue du temps d'Auguste : Joseph n'en a pas parlé. — Au contraire Joseph a connu les additions à *Esther*, et s'en est servi.

2. Baruch est donné comme le secrétaire de Jérémie dans *Jérémie*, XXXVI, 4.

3 Voir plus haut, page 144.

Sirach), ou simplement, la *Sagesse*, est un livre d'un caractère tout particulier, empreint de philosophie hellénique et alexandrine [1]. On y trouve même un Logos ou Verbe de Dieu (xviii, 15), mais ce n'est pas tant le Logos de Philon que le *memra* des *targums*, c'est-à-dire la manifestation extérieure de Iehova. On y rencontre aussi le *diabolos*, dont il n'est jamais parlé, que je sache, dans Philon [2]. On y retrouve enfin les rêves des derniers temps : le Seigneur vengeant les siens sur les pécheurs et leur donnant la royauté, tandis qu'il renverse les trônes des puissants, iv, 16-24.

Il y a dans ce livre un ascétisme que la vraie Bible ne connaît pas : heureuse la stérile, heureuse la vierge, heureux l'eunuque, iii, 13. Il combat le paganisme dans la Bible elle-même : Ce n'était pas le serpent d'airain qui les guérissait ; c'était toi, mon dieu, xvi, 7.

Le *Troisième livre d'Esdras* forme une suite aux livres bibliques d'*Esdras* et de *Néhémie*. Le verset iv, 45 : « Le Temple que les Iduméens ont brûlé, quand la Judée fut dévastée par les Chaldéens, » peut être dirigé, soit contre l'Iduméen Hérode, soit contre les Iduméens du temps de Titus, à qui les Juifs, comme on le voit par Joseph, s'en prenaient volontiers de leurs malheurs.

Le texte grec du *Quatrième livre d'Esdras* est perdu, et, jusqu'à notre temps, on ne connaissait ce livre que par la Vulgate latine. Mais on en a retrouvé des versions en syriaque, en éthiopien, en arabe et en arménien, et M. Hilgenfeld a donné dans son *Messias Judæorum* (Leipzig, 1860) la traduction en latin de ces différentes versions. Elles ont permis de reconnaître l'infidélité de la version latine, qui a altéré le texte pour le rendre chrétien, et qui a même ajouté à ce texte quatre chapitres, deux au commencement du livre et deux à la fin [3].

1. Voy. vii, 25 ; viii, 7 et 20 ; ix, 15.

2. Il semble bien que ce soit la *Sagesse* (xvi, 21) que Basile cite sous le nom de Philon dans la Lettre 190 (à Amphilochios).

3. Le nom de Jésus (vii, 28) n'était pas dans le texte, où il y avait seulement le Messie.

Il suffit des chapitres XI et XII pour faire reconnaître que le livre est postérieur à Domitien [1].

Je ne doute pas qu'à la suite du *Quatrième livre d'Esdras* Rome n'eût donné place, dans la Vulgate de Clément VIII, au *Livre d'Hénoch*, si ce livre s'était conservé comme l'autre dans une version latine. Il semble même qu'on n'eût guère pu se dispenser de le reconnaître pour canonique, puisqu'une épître qui fait partie du Nouveau Testament se réfère à l'autorité du *Livre d'Hénoch* et en cite textuellement un passage [2]. Mais le *Livre d'Hénoch* s'était entièrement perdu, sauf quelques pages du texte grec conservées dans Georges le Syncellos.

Il a été retrouvé, à la fin du siècle dernier, dans une version éthiopienne, qui a été publiée en 1838. Il en avait été fait en 1821 une traduction anglaise, d'après laquelle le livre a été traduit en latin dans les *Prophetæ veteres pseudepigraphi* de Gfroerer, Stuttgard, 1840 [3]. M. Renan dit que ce livre « forme encore une partie intégrante de la Bible éthiopienne [4]. »

On a vu dans le *Livre d'Hénoch* et on peut y voir bien des choses ; voici ce que je crois y démêler pour mon compte. La grosse corne, LXXXIX, 13, est à mes yeux le Messie. Les agneaux, LXXXIX, 8, sont ceux qui attendent et qui annoncent le royaume de Dieu ; celui du verset 11 peut être Jean le Baptiste. Les douze derniers bergers sont les Césars. La nou-

1. Dans le tome V de M. Renan (*les Évangiles*, 1877), le chapitre XVI presque tout entier est rempli par une étude sur le *Quatrième livre d'Esdras*.

2. *Jud.* 14 (et 6). Ce qui est dit dans II *Pierre*, II, 4, de la chute des anges est pris sans doute aussi du *livre d'Hénoch* (VII, 1-11 ; IX, 5).

3. M. Dillmann a publié de nouveau le texte éthiopien, avec une traduction allemande et un commentaire, 1851.

Je prends cette indication dans l'*Histoire des idées messianiques* de M. Maurice Vernes, 1874, où se trouve une étude sur le *Livre d'Hénoch*. L'auteur fait remonter cet écrit jusqu'au temps du grand prêtre Jean ou Hyrcan, à la fin du second siècle de notre ère. Il a donné (p. 79-108) la traduction française des chapitres LXXXIV-LXXXIX.

4. *Vie de Jésus*, édit. de 1867, p. 40, en note.

velle maison (ou le troisième Temple), LXXXIX, 39, remplace celle qui a été détruite par Titus.

Il y est dit, à propos de la construction du second Temple, que tout ce qui y est offert est souillé, LXXXVIII, 114. M. Hilgenfeld a remarqué d'ailleurs que Dieu, qui a abandonné le premier Temple au moment où il allait être détruit, ne reparaît plus dans la vision que lorsqu'il élève le troisième Temple au milieu de la Jérusalem nouvelle. Tout cela ne me semble convenir qu'à un écrivain qui a vu détruire le second Temple, et qui le regarde comme ayant été condamné dès l'origine, sans doute (comme le dit M. Colani) parce qu'il a été dès l'origine sous la domination des Gentils [1].

Il existe parmi les textes grecs qui font suite à la version grecque de la Bible, un *Troisième livre des Machabées*, qui n'a pas passé de là dans la Vulgate, et qui n'est pas reconnu par l'Église. On y raconte que Ptolémée Philopator, irrité de ce que les Juifs de Jérusalem ne l'avaient pas laissé entrer dans le Saint des Saints, fit rassembler tous les Juifs de l'Égypte dans l'hippodrome d'Alexandrie, pour les faire fouler aux pieds par ses éléphants. Une suite de miracles l'arrêtent d'abord, puis son cœur est changé, et il devient le patron des Juifs. C'est un conte également absurde par le fond et par les détails [2].

Enfin il y a d'autres *apocrypha* juifs qui sont demeurés tout à fait à part de l'Ancien Testament, comme les *Psaumes de Salomon*, l'*Assomption de Moyse* (version latine) et l'*Apocalypse de Baruch* (version syriaque). Le même livre canonique (l'*Épitre de Juda*) qui renvoie au *Livre d'Énoch*, consacre aussi l'*Assomption de Moyse* (verset 9), en lui empruntant la tradition de l'archange Michael qui dispute au diable le corps de Moyse [3].

1. Les chiffres de mes renvois sont ceux de Gfroerer.

2. M. Chassang l'a justement fait entrer dans son *Histoire du roman et de ses rapports avec l'histoire dans l'antiquité grecque et latine*, 2e édit. 1862, page 242.

3. Voir l'*Assomption de Moyse* éditée par Hilgenfeld à la suite de l'édition de Clément Romain. Leipzig, 1876, p. 128-129.

ADDITION

Des psaumes de la pénitence (p. 265).

Dans le journal *The Academy*, du 20 juillet 1878, M. François Lenormant a publié (en anglais) un article sur ce qu'il appelle *les psaumes pénitentiaux des Chaldéens*. On sait, et j'ai rappelé dans ce volume même, quelle lumière ont jetée déjà sur les origines du judaïsme les découvertes faites dans les textes cunéiformes de la Chaldée ; cette révélation nouvelle y ajoute encore et achève de replacer dans le milieu d'où elle est sortie cette littérature juive, qu'on n'avait étudiée si longtemps qu'isolée, et par conséquent inexpliquée. Le texte chaldéen que M. Lenormant a traduit, d'après les publications de M. Rawlinson, ressemble en effet beaucoup, pour le dehors du moins, aux lamentations des Juifs. C'est la même langue et ce sont les mêmes images ; mais, pour le fond, le fragment chaldéen est beaucoup moins intéressant que les psaumes juifs. Je ne puis accorder qu'on y trouve l'idée que le châtiment infligé à l'homme vient de ce qu'il a blessé *la loi morale* : je n'y vois pas un mot où cela soit exprimé.

On n'y entend jamais qu'un malade, qui croit qu'il souffre parce qu'il a irrité une divinité, et qui lui demande grâce. Rien d'analogue à ce zèle ardent du Juif, qui a pu pécher contre Iehova, mais qui l'aime passionnément lui et sa Loi, et qui lui demande son appui avec confiance contre l'infidèle, parce que l'infidèle est à la fois son ennemi et l'ennemi de son Dieu.

TABLE

ALPHABÉTIQUE

A

B

C

D

E

F

G

H

I

J

K

L

M

N

O

P

Q

R

S

T

U

V

W

Z

FIN DU TOME TROISIÈME

ET DU JUDAÏSME

Note sur Bar-Koziba (p. 328). — Depuis que ce livre est imprimé, M. J. Derenbourg a publié : *Quelques notes sur la guerre de Bar-Kôzéba* (sic) *et ses suites*, 17 pages comprises dans les *Mélanges publiés par la section historique et philologique de l'École des Hautes Études pour le dixième anniversaire de sa fondation*, Impr. nation. 1878. Il y combat l'opinion de M. Liebrecht sur Bettar, et adopte celle de M. Guérin, qui place Bettar près d'un endroit appelé aujourd'hui Bettir, à sept milles ouest de Jérusalem. — Kôzêba, ou Koziba, est le nom du pays auquel appartenait ce chef juif.

TABLE DES CHAPITRES

DU TOME TROISIÈME

1245-78. — Corbeil. Typ. de Crété.

